LE MUSÉON



LE MUSÉON

ÉTUDES

PHILOLOGIQUES, HISTORIQUES ET RELIGIEUSES

publié par PH. COLINET et L. DE LA VALLÉE POUSSIN

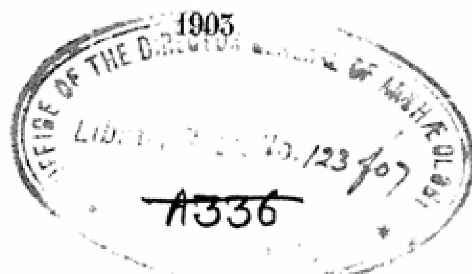
Fondé en 1881 par Ch. de HARLEZ.

NOUVELLE SÉRIE.

VOL. IV.

LOUVAIN
J.-B. ISTAS, IMPRIMEUR-ÉDITEUR
90, rue de Bruxelles, 90

1903



DEUX COLLECTIONS SANSCRITES ET TIBÉTAINES DE SĀDHANAS [1]

I.

On trouve décrits dans le *Catalogue of the Buddhist Sanskrit Mss. in the University Library, Cambridge*, par M. Bendall (pp. 132-133, 154-5, 174) trois Mss. qui contiennent des collections de sādhanas ou charmes bouddhiques. Ces Mss. portent les numéros : Add. 1593, 1648, 1686 et sont intitulés, le premier et le dernier, *Sādhana-mālā-tantra* et le second *Sādhana-samuccaya.* Néanmoins, quand on les examine, il apparait que les deux premiers (1593, 1648) sont des doubles, car ils contiennent les mêmes sādhanas dans le même ordre ; le troisième (1686), ouvrage beaucoup plus court, ne présente qu'une portion du contenu des deux autres (2). Nous avons lu ces Mss. à l'occasion de l'index du Tandjour dont nous avons entrepris la rédaction, et le fait nous a frappé qu'un grand nombre des sādhanas qu'il contiennent se trouvent réunis dans un même volume du

(1) Je dois remercier M. L. de la Vallée Poussin qui a revu la traduction française de cet article, traduction établie par Mlle L. A. Thomas.

(2) Je n'ai pu, pour la révision des épreuves, consulter que le seul Ms. 1648 ; les deux autres Mss. sont passés dans les mains d'un savant allemand dont on peut sans doute espérer un travail moins purement bibliographique que celui-ci.

Tandjour, Rgyud LXXI. Ceux qui correspondent aux Mss. 1593, 1648 sont précédés, dans le xylographe LXXI, du titre *Sādhana-samuccaya*, tandis que dans le volume LXX du Rgyud prend place un ouvrage intitulé *Sādhana-çatapañcāçat* qui correspond au Mss. 1686 (1). Il semble donc que les deux collections décrites par M. Bendall soient reproduites en entier dans la « corbeille » tibétaine ; et nous avons ici un bon exemple de la fidélité

(1) Donnons quelques renseignements d'après les Colophons et l'Index tibétains sur les ouvrages qui nous occupent.

A. L'ouvrage contenu dans Rgyud LXX est intitulé au début : Sgrub-thabs-brgya-rtsa = *Sādhanaçataka*, et le nom du traducteur est le suivant : Tshul-khrims-rgyal-mtshan (= *Çīladhvaja*) de la race Pa-tsab. Le colophon ajoute que deux autres savants, Don-bzan et Gdams-ṅag-che-ba prirent part à la traduction d'après l'original sanscrit d'*Abhayākara* (Voir Tāranātha, Schiefner, pp. 250 sqq.). L'index tibétain confirme ces données à ceci près qu'il fixe le nombre des sādhanas à 150, — ce qui est correct sans doute — et donne le titre qui correspond à ce calcul : Sgrub-thabs-brgya-daṅ-lṅa-bcu.

B. L'ouvrage contenu dans Rgyud LXXI (foll. 69-304) est intitulé : Sgrub-thabs-kun-las-btus-pa = *Sādhana-samuccaya* (ou °*saṃgraha*). Le colophon nous apprend que l'original fut apporté au monastère Saskya par le grand Paṇḍit *Gautamaçīla*, et qu'il fut, à la requête du grand Paṇḍit *Kīrticandra*, traduit par le Yogin étranger Grags-pa-rgyal-mtshan (= *Kīrtidhvaja*), le Mahācārya Dharmapālarakṣita*ḥ*i-sku-skyabs, et le grand Seigneur Kun-dga*ḥ*-gzon-nu (= *Sarvānandakumāra*) en tant que *dānapati* (sbyin-bdag). La traduction fut terminée le 3me jour du mois de l'année de la poule,. dans l'hermitage de Chi-mig-kha (Bouche de la Fontaine). D'après les termes du colophon cette information ne se rapporte qu'à la seconde partie de l'ouvrage, le Lha-so-so*ḥ*i-sgrub-pa*ḥ*i-thabs-rgya-mtsho (*Devāntarasādhanasāgara*). Mais il y a sans doute ici une erreur, car l'Index tibétain, en fixant le nombre des Sādhanas dans la traduction de Kīrtidhvaja à 242, — chiffre qui est approximativement exact pour l'ensemble de l'ouvrage, — ne fait évidemment aucune distinction entre les deux parties. Le nom de la collection est sans doute *Sādhana-Sāgara*, ainsi que l'Index le donne ; la seconde partie portant naturellement le sous-titre : *Devāntarasādhanasāgara*.

C. Entre A et B, occupant les feuillets 1-69b du Rgyud LXXI, une troisième collection de Sādhanas, au nombre de 93 s'il faut en croire l'Index, et traduite par le Paṇḍit Don-yod-rdo-rje (= *Amogha-vajra*, voir Tāranātha, Schiefner, p. 244) et le Bhikṣu Va-ri. Cette collection est partiellement identique avec les deux autres.

avec laquelle les Tibétains ont respecté la tradition de leurs initiateurs indiens : des volumes de charmes même, qu'on pourrait comparer au Psautier des chrétiens, ont été adoptés et gardés intact. Je ne veux pas cacher le soupçon que l'ordre même des ouvrages dans le Kandjour et le Tandjour a pu avoir, jusqu'à un certain point, son prototype dans les bibliothèques bouddhiques de l'Inde.

Touchant les relations mutuelles de ces diverses collections deux questions se posent. Quel rapport existe d'une part entre les deux recensions, d'autre part entre les versions tibétaines et leurs originaux sanscrits ?

Comme réponse à ces questions je suggère les considérations suivantes.

L'ouvrage contenu dans Rgyud LXX correspond étroitement, comme on le verra par l'analyse ci-jointe, au Ms. 1686 de Cambridge. Mais cette correspondance n'exclut pas quelques différences. Si nous laissons de côté les sādhanas donnés par le tibétain foll. 233 a, 236 a, 245 b, 294 b, qui m'ont peut-être échappé dans le sanscrit, et ceux aussi foll. 303 b — 305 b, qui étaient probablement, ainsi que des groupes plus nombreux, contenus dans les feuilles qui manquent au Ms. sanscrit, il reste sept sādhanas (232 b — 233 a, 258 a, 274 a-b) omis et un certainement (285 a = 1686, 59 a), quatre probablement (259 a, 267 a, 289 b — 290 a = peut-être 1686 94 a, 102 b, 127-8) déplacés. D'autre part le Ms. 1686 offre des divergences. Outre celles que nous avons énumérées (59 a, 94 a, 102 b, 127-8) et peut-être expliquées, il contient huit sādhanas (81 b — 84 b, 89 b, 97 a, 110 b — 112a) qui manquent dans le tibétain. Nos deux versions présentent donc un excédent ; il y a cependant cette différence que, tandis que tous les sādhanas du tibétain exis-

tent dans le Ms. 1593 et dans le Rgyud LXXI, plusieurs de ceux du Ms. 1686 ne semblent pas s'y trouver. Or la fidélité connue des traducteurs tibétains ne nous permet pas de supposer qu'ils ont fait des additions ou des omissions dans leur traduction. En ce qui regarde les additions, la chose résulte à l'évidence de ce fait que tous les sādhanas supplémentaires du LXX se trouvent aussi et en des places presque correspondantes dans le Ms. 1593 et dans Rgyud LXXI. La version tibétaine repose donc sur une collection sanscrite qui différait légèrement de celle que nous possédons dans le Ms. 1686. Par conséquent, nos deux ouvrages sanscrits, avec leurs correspondants tibétains, dérivent d'un original dans lequel manquaient les sādhanas qui sont supplémentaires dans Ms. 1686 et Rgyud LXX. Il n'y a pas de doute pour le Ms. 1686, et quant à Rgyud LXX cela semble établi par ce fait que les sādhanas additionnels sont presque tous placés au commencement ou à la fin de leurs groupes respectifs.

J'en arrive maintenant à la double pagination remarquée par M. Bendall dans le Ms. 1686 et au colophon signalant la fin d'un volume, fol. 58 (34). Il est à observer que, en général, une feuille du xylographe tibétain contient approximativement la même quantité de matière qu'une feuille du Ms. sanscrit. De ce fait, que l'analyse démontrera, il s'ensuit que la seconde pagination est la seule correcte. Car l'ouvrage occupe foll. 189-320 = 132 feuilles, et le fol. 152 du Ms. correspond au fol. 313 (= 189 + 124) du xylographe, ce qui est presque correct. Or, les foll. 34 et 44 du Ms. correspondent à 218 (= 189 + 29) et 226 (= 189 + 37) du xylographe, ce qui est aussi presque correct. On peut donc supposer que 33 feuilles (= tib. 189 — 217) précédaient celle qui

porte le numéro 34, et puisque le tibétain montre que la première partie du livre correspondait au Ms. 1593 et au Rgyud LXXI (à ceci près qu'il est un peu plus bref), puisque aussi les premières feuilles que nous possédons, avec des numéros 43-57, correspondent elles-mêmes, pour la plupart, au tibétain (foll. 209-216), il s'ensuit que rien n'a été perdu immédiatement avant ce fol. 58 (34 b) et que les numéros 43-57 seuls sont erronés. Il est donc probable que la partie perdue au commencement correspondait au commencement (foll. 189-209) du tibétain et ne remplissait que 22 feuilles environ.

A supposer que les n°s 43-50 aient été écrits par erreur pour 23-30, les conditions seraient satisfaites ; mais il y a une difficulté qui nous empêche d'accepter cette théorie. Les foll. 51-57 se suivent consécutivement (sauf que 53 manque) suivant le fol. 50 et précédant le fol. 58 (34) ; ces foll. contiennent néanmoins certains sādhanas qui devraient venir avant 43, car ils occupent cette position dans toutes les autres énumérations. On s'attendrait à ce que le fol. 58 (34) suivît immédiatement le 50 (voyez l'analyse). Peut-être cette singularité d'ordre est-elle due à l'occurrence d'un *Lokanātha sādhana* en deux places, avant 43 et après 50, comme nous le trouvons en Rgyud LXXI et dans le Ms. 1593. Ce second *Lokanātha sādhana*, qui manque au Rgyud LXX, a pu déplacer les autres de leur position primitive. En conséquence, il faut admettre que, dans sa première aussi bien que dans sa dernière partie (voyez ci-dessus), la version suivie par le Ms. 1686 différait jusqu'à un certain point de toutes les autres. Mais il reste certain que la seconde numération seule est correcte et que l'apparence du commencement d'un nouveau volume à 34 b est un accident. Il est arrivé au scribe de s'arrêter

en cet endroit et quand il a repris plus tard son Ms. il a commencé avec un nouveau et maintenant correct système de numération. Cette conclusion est absolument inévitable.

La question du Ms. 1593 comparé au Rgyud LXXI foll. 69-303, est un peu plus singulière. Jusqu'au fol. 188 (sc.) = 280 (tib.), l'accord est très étroit. Quelques cas de transposition à part, (tib. 92 b, 93 b, 99 b, 173 a, 216-217, 218 a, 235-243 = sc. 23 a, 25 a, 10 a, 99 b, 132, 246 (?), 152-166 certainement ou probablement) il n'y a que quelques divergences à noter. Les foll. 111 b, 113 a, 144 b, 184 b, du tibétain semblent ne pas avoir d'équivalent dans le Ms. 1593, qui présente lui-même (9 b) un sādhana que nous n'avons pas trouvé dans le xylographe.

Ce sont là des différences très peu importantes. Mais, après le fol. sc. 188 = tib. fol. 280, les deux versions semblent diverger entièrement. L'examen, du reste, montre que le Ms. Sanscrit contient presque toute la matière du tibétain, mais avec de nombreuses additions et des changements d'ordre, selon le plan suivant :

Tibétain			Sanscrit	
280 a — 287 a	A	=	236 a — 245 a	X
287 b — 291 b	B	=	216 b — 218 a	VII
291 b — 296 a	C	=	223 a — 235 b	IX
296 b	D	=	216 a	VI
297 b — 299 a	E	=	202 b — 204 a	IV
299 b	F	=	193 a-b	II
300 b — 303 a	G	=	219 a — 223 a	VIII
303 b — 304 b	H	=	245-6 (circ.)	XI
			188 b — 193 a	I
			194 a — 202 a	III
			207 b — 215 b	V
			247 — 253	XII

Voici l'explication de ce tableau.

La dernière partie du xylographe consiste dans un certain nombre, A — H, de groupes de sādhanas, chaque groupe étant consacré à une divinité spéciale. Tous ces groupes sont repris dans le Ms. 1593, mais avec amplification dans plusieurs cas et avec l'addition d'autres groupes qui manquent dans le tibétain.

Comment faut-il expliquer ce fait ? De la manière suivante, croyons-nous. Originairement, l'ouvrage finissait à une place correspondante au tib. 287 a, avec cependant un ou plusieurs *sādhanas* additionnels adressés à *Mahākāla*. Plus tard, il s'est étendu par l'addition de plusieurs petits groupes insérés après 287 a dans le tibétain, mais avant ce lieu dans la version sanscrite que nous possédons. Ce fait, que l'ordre de ces groupes insérés dans la version sanscrite est presque le contraire de ce que nous trouvons dans le tibétain, semble démontrer que dans notre source sanscrite l'extension a été faite sans soins avec quelques groupes de sādhanas pris en ordre inverse.

Cette explication peut en partie se prouver. Après fol. 287 a du tibétain nous trouvons un colophon qui constate qu'un nouvel ouvrage *(Lha. so. sohi. sgrub. thabs. rgya. mtsho. = Devāntarasādhanasāgara)* commence en ce point ; et la fin de ce *Devāntarasādhanasāgara* s'accorde avec la fin de l'ouvrage. Les mêmes groupes A — H (c'est-à-dire le groupe A suivi du *Devāntarasādhanasāgara*, B — H) sont fournis, par le xylographe LXX et par le Ms. correspondant 1686, avec un arrangement pareil à celui du Rgyud LXXI. L'ordre du Ms. 1593 lui est donc particulier ainsi qu'à son double 1648.

Avant d'esquisser une théorie de l'histoire de l'ouvrage

contenu dans ces diverses sources, il nous reste à ajouter deux remarques :

A. Que les versions tibétaines représentent *exactement* les originaux sur lesquels elles ont été prises, la fidélité des traducteurs en est, comme nous l'avons dit, un sûr garant. Mais cette hypothèse est confirmée par deux faits. Nous avons observé tout d'abord que là où la version dans Rgyud LXX diffère du Ms. 1686, elle montre des correspondances avec l'autre version tibétaine et aussi avec les Mss. 1593 et 1648. Or la version du Rgyud LXXI s'accorde avec le Ms. 1686, aussi bien qu'avec Rgyud LXX, là où il diffère du Ms. 1593. Cela ne peut-être dû qu'à une copie fidèle des originaux sanscrits. — Mais cette même fidélité apparait dans une autre détail. On remarquera que les Mss. et les xylographes nomment quelquefois les auteurs des sādhanas, et en général les tibétains et les hindous sont d'accord pour fournir ce renseignement au sujet des mêmes textes. Cela est une preuve de fidélité dans la traduction et en même temps un fort argument en faveur de la correction des indications en cause.

B. Il est à remarquer que le Ms. 1593 et le xylographe LXXI marquent la fin d'un volume *(Khaṇḍalaka)* à 139 a = 224 b, après un *Prajñāpāramitā sādhana*, en un point qui correspond à 96 b du Ms. 1686 et au xylographe LXX fol. 263 b.

En prenant ces faits en considération nous pouvons énoncer l'histoire de l'ouvrage comme il suit.

La plus ancienne forme que nous en possédions est celle contenue dans la plus courte version du Ms. 1686 et du xylographe LXX. Cependant ces deux documents présentent des divergences, et le Ms. 1686 en particulier offre des singularités qui font défaut dans toute autre récen-

sion. Ni l'un ni l'autre ne nous donne la forme primitive de l'ouvrage : car tous deux contiennent un ouvrage séparé supplémentaire, le *Devāntarasādhanasāgara*. Je soupçonne d'ailleurs que la fin originale était à une place qui correspond au 1686, fol. 118 b = LXX 284 b, après un groupe de très courts sādhanas adressés à des divinités moins importantes : je ne veux pas m'étendre ici sur ce point, mais un certain désaccord qui se trouve en cet endroit entre le Ms. 1686 et LXX d'une part, entre ces deux sources et le Ms. 1593 = LXXI de l'autre, est en faveur de cette supposition.

La version du xylographe LXXI est une amplification de celle du LXX, ou d'une version semblable, réalisée au moyen d'additions peu importantes et faites en général au commencement ou à la fin des groupes. Enfin, les Mss. 1593 et 1648 donnent une version étendue et en partie disloquée du LXXI. Quant aux correspondances spéciales entre les versions, il n'y a qu'un seul point où le Ms. 1686, différant du Tib. LXX, soit en même temps en accord avec le Ms. 1593, à savoir la position des *Ucchuṣmajambhalasādhanas* (foll. 127-8) relativement au groupe dont ils font partie. On peut noter aussi les correspondances suivantes : — 1686 (foll. 110-2) et 1593 — LXXI, contre LXX ; LXX (foll. 252-5 et 273) et 1593 — LXXI, contre 1686 ; LXX (foll. 313-5) et 1593, contre LXXI.

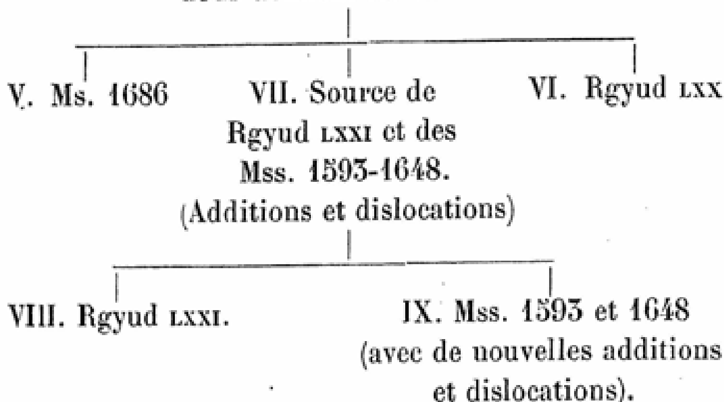
Nous avons donc le plan suivant :

I. Forme primitive de l'ouvrage, finissant au fol. 118 b du Ms. 1686 = LXX 284 b.

II. Seconde forme finissant au fol. 128 a du Ms. 1686 = LXX 294 b.

III. Addition du *Devāntarasādhanasāgara*.

IV. Remaniements moins importants et additions qui



Il y a dans le Tanjour plusieurs autres collections de sādhanas dont j'aurai peut-être l'occasion de m'occuper plus tard.

On se demandera sans doute s'il y a, non pas probabilité, mais certitude que les sādhanas des diverses collections s'accordent vraiment, non seulement dans leurs titres mais encore dans leur rédaction. Pour fixer ce point, j'ai comparé les deux volumes tibétains dans un grand nombre de cas et les renvois entre crochets fourniront une évidence suffisante pour la démonstration. Il faut remarquer que Rgyud LXX et LXXI contiennent des traductions indépendantes qui, comme on le verra, s'accordent non pas littéralement mais pour le sens.

Quant à la comparaison du sanscrit et du tibétain, je l'ai faite dans des lieux assez nombreux, pour qu'on ne puisse douter — à ne pas tenir compte de quelques erreurs possibles — que les sādhanas sanscrits et tibétains qui occupent des places correspondantes dans les listes, soient absolument identiques.

Pour autant que je sache, aucun spécimen de sādhana

bouddhiste n'a jamais été imprimé (1) ; aussi ai-je cru utile de satisfaire à cet égard la curiosité des savants. Le sādhana choisi est adressé à Khasarpaṇa et occupe les foll. 14 a — 16 a du Ms. 1593 (= 15 a — 16 b du Ms. 1648). Je n'en cite que la version sanscrite et n'en donne pas la traduction, parce que le langage est tout a fait simple, excepté certaines expressions techniques, comme *pāpadeçanā* (confession des péchés), qu'on trouvera exactement expliquées par M. le Professeur de la Vallée Poussin (*Bouddhisme* pp. 107-8). M. Poussin donne plus loin (pp. 149-156) une description raisonnée du rituel tantrique, qu'on devra comparer avec le texte sanscrit.

II.

Khasarppaṇa Sādhana.

// namaḥ çrīkhasarppaṇāya // iha çubhaṅkaranāmā upāsakaḥ çubhakarmakārī karuṇāyamānaḥ sa kila potalakagamanodyataḥ / gacchan khāḍīmaṇḍale khasarppaṇanāmā grāmo 'sti tatroṣitaḥ / tasya tu bhagavatāryāvalokiteçvareṇa pratyādeço dattaḥ / « mā gaccha tvaṃ ihāsmān vairocanābhisambodhitantrarājakrameṇa (2) sthāpaya tena mahān satvārtho bhaviṣyati » / tato 'sau bhagavantaṃ çīghram eva kāritavān / ity eṣā çrutiḥ / tatra bhagavataḥ sādhanāya dṛṣṭisampattiḥ kriyate / tathā hi

varaṃ bhikṣoḥ çīlavipattir na punar dṛṣṭivipattir iti / atas tatra tāvat kṣaṇikān (3) nirātmakān sarvvadharmmān vyavalokya vyapagatasakalavikalpaḥ kṛpāçayo « 'ho vatāmī satvāḥ kleçakarmmādibhir upadrutāḥ / tato jātijarā-(4)

(1) Voir cependant Rhys Davids, Yogāvacara's Manual.
(2) Un *Vairocanābhisambodhitantrapiṇḍartha* se trouve dans le Tandjour, Rgyud LXIV foll. 1-73.
(3) Ms. kṣaṇvikān.
(4) Le Tibétain insert ici le mot : maladie.

maraṇaduḥkhair atīva pīḍyamānāḥ santo 'nekaprakāraduḥkham anubhavanti / tato 'haṃ lokeçvaro bhūtvā teṣāṃ duḥkhādy apanayāmi / sarvvajñajñāne pratiṣṭhāpayāmi » / ity evaṃ pratijñāçayaṃ kṛtvā svahṛdi *paṃ*kārajasahaçradalapadmavarāṭakamadhye *a*kārajacandramaṇḍalopari *āṃ tāṃ suṃ bhṛm haṃ* iti pañca bījāni vinyasya / etadraçmimālābhiḥ sañcodyānīya tān gurubuddhabodhisatvān gaganatale purovarttinaḥ kṛtvā vandanāpūjāpāpadeçanātrisaraṇagamanādisaptavidhāṃ pūjām ekadaçadhāṃ vā kṛtvā maitrīkaruṇādicaturbrahmavihārī bhāvanāṃ kuryāt / tataḥ (1) « çūnyatājñānavajrasvabhāvātmako 'ham » ity uccārya çūnyatābodhiṃ kṛtvā bhagavān avalokiteçvaro yoginātmanā bhūyate / sa ca çaraccandragauraḥ / jaṭāmakuṭī çirasi amitābhadhārī sarvvālaṅkārabhūṣitaḥ / ratnasiṃhāsanopari sahasradalapadmasthaḥ / lalitākṣepaḥ dvibhujaikamukhaḥ / vāmena padmadhārī / dakṣiṇenāmṛtadhārāçravadvaradaḥ / satvaparyaṅkāsīnaḥ / agratas tārā kanakaçyāmavarṇṇā / unnatapīnapayodharā / sarvvālaṅkārabhūṣitā / utpalakalikāsannakaradvayārppitanetrā / tadanu sadhanakumāraḥ / kanakojjvalaḥ / ratnābharaṇo ratnamukuṭī vāmakakṣāvasaktamalikaḥ (2) / kṛtāñjalipuṭaḥ / tadanu bhṛkuṭī jaṭāmukuṭinī / mūrdhni caityālaṅkṛtā / kanakojjvalā / raktavastraparidhānā / dakṣiṇahastena namaskāraṃ kurvvāṇā / apareṇākṣamālādharā / vāmakarābhyāṃ tridaṇḍīkamaṇḍaluvyagrā / tadanu hayagrīvo jvaladbhāsuraḥ piṅgalorddhvakeçaḥ / nāgābharaṇo raktavarṇṇaḥ / lambodaro vyāghracarmmāmbaraḥ / daṇḍahastaḥ / evaṃ pañcātmako bhagavān bhāvanīyaḥ / saparivāraḥ / pūjayitavyo 'py evaṃvidhaḥ / tataḥ kṛtamaṇḍale / tatrādau maṇḍalaṃ kṛtvā rakṣāṃ kuryāt /

(1) Tibétain : *de-nas-'om* ... = *tata oṃ* ....
(2) ? *mālikaḥ* ou *kapālikaḥ* : Tib. *ka-pi-la*.

om maṇidhari vajriṇi rakṣa o māṃ hūṃ (1) *phaṭ svāhā // om vajrarekhe hūṃ* maṇḍalamantraḥ // *om āgaccha bhagavan maṇḍalakasiṃhāsane oṃ āḥ* iti mantrakṛtādhyeṣāṇāyāṃ kṛtamaṇḍalamadhyasiṃhāsanopari sahaśradalapadmasthapañcātmakaṃ pūjayed iti / tatra pūjāmantraḥ / *oṃ vajrapuṣpe hūṃ / oṃ vajradhūpe hūṃ / oṃ vajragandhe hūṃ / oṃ vajrāloke hūṃ* (2) / *oṃ vajrāhāre hūṃ* / iti saṃpūjya saṃstutya mantrajāpam kuryāt / *oṃ sarvvatathāgatapūjāmeghaprasarasamūhe hūṃ* / pūjādhiṣṭhānamantraḥ // *oṃ āṃ tāṃ suṃ bhṛṃ haṃ phaṭ svāhā // oṃ sarvvatathāgatasulalitanamitair namāmi bhagavantaṃ jaḥ hūṃ vaṃ hoḥ pratīccha kusumāñjalīr nnātha hoḥ* (3) / iti vandanāmantraḥ / *oṃ muḥ svāhā* iti visarjjanamantraḥ / *oṃ kha kha kha hi* (4) / *gṛhṇa gṛhṇa gṛhṇa ntu sarvvabhautikā imam baliṃ svāhā* / iti balimantraḥ / atha pūjārambhakāle evam uccārya cittaṃ çodhanīyaṃ / *yat sarvvaduçcaritebhyo viratiṃ karomi / sarvvabuddhabodhisatvaçikṣāṃ çikṣiṣye / yāvat pūjāvidhena* (5) *samanvayāmi* / yady evaṃ na kriyate / tadā rāgajaṃ dveṣajaṃ mohajaṃ kuçalamūlaṃ syāt / iha sarvva eva satvā rāgadveṣamohāçayāḥ (6) // tathā hi

rāgajakuçalamūlena nandopanandau nāgarājānau
dveṣajena rāgeṇa (7) mohajena vaiçravaṇo yakṣo bhūtaḥ /

ity ato rāgadveṣamohādīn parihṛtya cittaçuddhyā karuṇāyamānacittena sarvvāṇy eva dānādikuçalamūlāni karttavyāni //

iti khasarppaṇasādhanaṃ samāptaṃ // [çubhaṃkareṇa racitaṃ].

(1) Tib. : °*vajriṇi pratisare rakṣa rakṣa maṃ phaṭ°*.
(2) Tib. omet : *oṃ vajrāloke hūṃ*.
(3) Tib. : *oṃ ā tāṃ bhrīṃ haṃ phaṭ* et *pūjalalita*.
(4) Tib. : *oṃ kha kha khāhi khāhi*.
(5) Ms. °*dheṃ na* : Tib. : *nus-pas-mchod-pa-bsgrub-bo* = *çaktitaḥ pūjāṃ sādhayiṣyāmi ?*
(6) Ms. °*açayāḥ*.
(7) Probablement erreur pour un nom propre : Tib. *rab. ṇa* = *Rāvaṇa ?*

III.

Analyse des Mss. et Xylographes (1).

Une partie d'un titre est placée entre crochets quand elle ne se rencontre que dans le colophon et non pas dans l'entête du sādhana en cause; les auteurs ne sont cités que lorsque la source les indique. J'ai dans une large mesure régularisé l'orthographe des transcriptions sanscrites du tibétain : elle est généralement, comme on sait, défectueuse. S. = Sādhana.

Les nombres entre parenthèses dans la colonne de droite se rapportent au xylographe Rgyud LXXI.

Cambridge Ms. Add. 1686.	*Tandjour Rgyud LXX.*
Finit fol. (Buddhānusmṛti foll. 188-9).	Finit fol.
	189 b TrisamayarājaS. *(Kumudākaramati).*
	198 a Vajradharasaṃgītistuti.
	198 b Stutyanuçaṃsa.
	199 a TrisamayarājaS. *(Ratnākaragupta).*
	201 b (= 79 a) VajrāsanaS. *(Abhayākara).*
	202 b VajrāsanaS.
51 A b ĀryaṣaḍakṣarīmahāvidyāS.	203 b Ṣaḍakṣara[mahāvidyā]S.
52 A a Āryaṣaḍakṣarīmahāvidyālokeçvarabhaṭṭārakopadeçaparamparāyātasādhanavidhi.	204 a } (= 84 b) ṢaḍakṣaramahāvidyālokeçvarabhaṭṭārakaS. 204 b } Upadeçaviçeṣa.
55 A b KhasarpaṇaS.	205 a (= 85 a) KhasarpaṇaS. *(Ratnākaragupta).*
56 A a Aparimitānuçaṃsaḥ nīlakaṇṭhāryāvalokiteçvaraS.	207 b (= 86 b) KhasarpaṇaS. *(Padmākaramati).*

(1) Pour des renseignements sur les divinités auxquelles sont adressés les sādhanas, on peut consulter la belle *Étude sur l'Iconographie Bouddhique de l'Inde* par M. A. Foucher, et la *Mythologie Bouddhique* de M. Grünwedel.

Ms. Add. 1686.	*Rgyud LXX.*
56 A b LokanāthaS.	207 b (= 95 b) SiṃhanādaS.
	208 a Siṃhanādadhāraṇī.
	209 a (= 96 a) SiṃhanādaS.
43 A a HālāhalalokeçvaraS.	209 b (= 99 b) Hālāhala[lokeçvara]S.
44 A b HālāhalaS.	210 b (= 99 a) HālāhalaS.
45 A a PadmanarteçvaraS.	211 b (= 100 a) PadmanarteçvaraS.
45 A b PadmanarteçvaraS.	211 b (= 100 b) PadmanarteçvaraS.
45 A b Harihariharivāhanodbhavas.	212 a (= 101 a) HariharihariväḥanaS.
46 A b »	213 a (= 102 a) »
47 A b Uḍḍiyānakrameṇa TrailokyavaçaṃkaraS. *(Saraha).*	214 a [Uḍḍiyānakrama] trailokyavaçaṃkaralokeçvaraS. *(Saraha).*
49 A a UḍḍiyānavinirgatatrailokyavaçaṃkaraS. *(Saraha).*	215 a [Uḍḍiyānavinirgata] trailokyavaçaṃkaralokeçvaraS. *(Saraha).*
49 A b RaktalokeçvaraS.	215 b RaktalokeçvaraS.
50 A a MāyājālakramāryāvalokiteçvaraS.	216 a (= 106 b) [Māyājālakram]āryāvalokiteçvaraS.
34 a SthiracakraS.	218 a (= 114 b) SthiracakraS.
34 b »	218 b »
	220 a VāgīçvaraS.
	221 a VādirāṭS.
	222 a (= 125 b) ArapacanaS.
[Les foll. 35-43 manquent].	224 b (= 128 a) »
	225 b (= 129 b) SadyonubhāvārapacanaS.
	226 a Āmnāyaviçeṣa.
44 a VajrānaṅgaS.	226 b (= 130 a) VajrānaṅgaS.
47 a VajrānaṅgaS.	228 a (= 131 b) VajrānaṅgamañjuçrīS.
48 a DharmadhātuvāgīçvaraS.	228 b [Dharmadhātu]vāgīçvaraS.
48 a Dharmadhātavāgīçvarasādhanavaçyavidhi.	229 a [Dharmadhātu]vāgīçvarasarvārthavaçyavidhi.

Ms. Add. 1686.	*Rgyud LXX.*
	229 b (= 133 b) (1) [Dharmadhātu]vāgīçvaraS.
50 a VākS. (*Sujanabhadra*).	231 a (= 136 b) VākS. (*Sujanabhadra*).
50 b „	231 a (= 139 a) VākS.
50 b MahārājalīlāmañjuçrīS.	231 b (= 139 b) [Mahārājalīlā]-mañjuçrīS.
	233 a (= 141 a) [Ārya]siddhaikavīraS.
52 b ĀryasiddhaikavīraS.	233 b SiddhaikavīraS.
54 b AlimanmathaS.	235 a (= 143 a) AlimanmathaS. (*Padmākara*).
55 b VaçyādhikāramañjuçrīS.	235 a [Vaçyādhikāra]mañjuçrīS.
55 a MañjuçrīS.	235 a MañjuçrīS.
55 b VidyādharapiṭakasaṃkṣiptamañjuçrīS.	235 b VidyādharapiṭakīyasaṃkṣiptamañjuçrīS.
55 b Prajñāvṛddhyadhikāra.	235 b } (= 145 a) Prajñāvardha.
	236 a } (= 145 a) Prajñāvṛddhi.
57 b Mañjuçriyaḥ Prajñācakra.	237 b Mañjuçriyaḥ Prajñācakra.
57 b ĀryakhadiravanītārāS.	238 a (= 157 a) Ārya[khadiravana]tārāS.
58 a MahattarītārāS.	238 b [Mahattarī]tārāS.
59 a Sarvārthasādhanyā āryaprasannatārāyāḥ S.	= 285 a *infrā*.
59 b TārāS.	239 a TārāS.
60 a SitatārāS.	239 a „
63 b VajratārāS.	241 b VajratārāS.
67 b „	244 b „
73 b MahācīnakramāryatārāS. (*Dharmākara*).	245 a [Mahācīnakram]āryatārāS.
	245 b Amnāyāntara.
75 a MahācīnakramatārāS. (*Çāçvatavajra*).	246 b [Mahācīnakramasita]tārāS. (*Çāçvatavajra*).

(1) Le correspondant du Tib. 229 b m'a probablement échappé : il est en effet très court.

Ms. Add. 1686.	*Rgyud LXX.*
75 b MṛtyuvañcanasitatārāS.	246 b [Mṛtyuvañcana]tārāS.
75 b TārāS.	247 b (= 180 b) SitatārāS.
76 a SitatārāS.	248 a (= 181 a) „
77 b ĀryajaṅgulītārāS.	248 b ÇuklatārāS.
78 *deest.*	249 a [Ārya]jaṅgulītārāS.
79 b DhanadatārāS.	251 a (= 183 b) DhanadatārāS.
81 b Sragdharāstutividhi.	
82 b Mahāçrītāriṇyāḥ S.	
84 b ÇuklaikajaṭāS.	
(Lalitagupta).	
	252 b (= 233 a) [Kalpokta]tārodbhavakurukulleS.
	254 b (= 234 b) [Muktakena kalpokta] kurukulleS.
	254 b (= 235 a) Upadeça.
	255 a (=) Upadeçāntara.
85 b [Kuru]kullāS.	255 b KurukulleS.
86 a KurukullāS.	256 a Kurukullesādhanī.
87 b KurukullāS.	257 a KurukulleS.
(Indrabhūti).	*(Indrabhūti).*
88 a BhramarīyogakurukullāS.	257 b BhramarīyogakurukulleS.
89 b Samayamūrtisamādhi.	258 a (= 235 a) KurukulleS.
	259 a (= 236 a) „
92 a UḍḍiyānavinirgatakurukullāS.	261 b (= 238 a) [Uḍḍiyānavinirgata]kurukullāS.
94 a ÇitakurukullāS.	
(Siddhasavara).	
95 a KanakavarṇaprajñāpāramitāS.	262 a (= 222 b) [Kanakavarṇa]prajñāpāramitāS.
95 a SaṃkṣiptaprajñāpāramitāS.	262 a [Saṃkṣipta]prajñāpāramitāS.
95 b PrajñāpāramitāS.	262 b PrajñāpāramitāS.
96 b „	263 b „
(Saṅghadattaputra).	*(Saṅghadattaputra).*
97 a SarasvatīS.	
97 b MahāsarasvatīS.	264 a (= 226 b) [Mahā]sarasvatīS.

Ms. Add. 1686.	*Rgyud LXX.*
98 a VajrasarasvatīS.	264 b VajrasarasvatīS.
99 a VajrasarasvatīS. *(Çrīdhara).*	266 a (= 225 b) [Aryavajra]-sarasvatīS. *(Çrīdhara).*
	267 a (= 200 a) [Kalpoktasita]-mārīcyai S.
100 a Açokakāntāmārīcyāḥ S.	267 a (= 200 b) [Açokakāntā]-mārīcyai S.
100 a Kalpoktamārīcyāḥ S. *(Garbha).*	268 b Kalpoktamārīcyai S.
102 b »	269 b Mārīcyai S.
103 a RaktamārīciS.	271 a »
104 b MārīcīS.	
105 a UḍḍiyānamārīcīS.	271 b Uḍḍiyānavinirgatamārī-cyai S.
106 a »	272 b »
107 b Uḍḍiyānasvādhiṣṭhānakra-mamārīcīS.	273 b (= 207 a) Uḍḍiyānavinir-gatasvādhiṣṭhānakramamārī-cyai S.
	274 a (= 207 b) Açokakāntāmā-rīcyaiS.
	274 a Viçeṣopadeça.
	274 b (= 215 b) Dhāraṇīpāṭho-padeça.
108 a VasudhārāS.	275 a (= 271 b) VasudhārāS.
108 a »	275 b »
108 b »	276 a »
108 b Vasudhārādhāraṇyupade-ça.	276 a (= 272 b) Vasadhārādhā-raṇyupadeça.
109 a VajraçṛṅkhalāS.	276 b (= 267 a) VajraçṛṅkhalāS.
109 b Āmnāyāntareṇa Vajraçṛṅ-khalāS.	277 a (= 267 b) [Amnāyāntare-ṇa]vajraçṛṅkhalāS.
109 b BhṛkuṭīS.	277 a (= 231 a) BhṛkuṭīS.
110 a »	277 b (= 231 b) »
110 b ParṇaçavarīS.	
111 a »	
112 a Āryaparṇaçavarīdhāraṇī.	

Ms. Add. 1686.	*Rgyud LXX.*
112 b ĀryajaṅgulīS.	278 a (= 188 a) [Ārya]jaṅgulīS.
113 a Āryajaṅgulīdhāraṇī.	278 b Āryajaṅgulīdhāraṇī.
113 a ĀryajaṅgulīS.	278 b (= 188 b) ĀryajaṅgulīS.
113 b CundāS.	279 a (= 198 b) CundāS.
114 *dest.*	
115 a ĀryaikajaṭāS.	280 a (= 196 a) [Ārya]ekajaṭāS.
115 a UṣṇīṣavijayāS.	280 b (= 257 a) UṣṇīṣavijayāS.
115 b ĀryasitātapatrāparājitāS.	281 a (= 257 b) [Āryasitātapatr]āparājitāS.
116 a Vajracarcikā*S*.	281 b VajracarcikāS.
116 b MahāpratisarāS.	282 a (= 258 a) MahāpratisarāS.
117 a AryamāyūrīS.	282 b (= 260 a) [Arya]mahāmāyūrīS.
117 a ĀryamahāsahasrapramardanīS.	282 b MahāsahasrapramardanīS.
117 a MahāmantrānusāriṇīS.	282 b MahāmantrānusāriṇīS.
117 a MahāçītavatīS.	283 a MahāçītavatīS.
118 a »	283 b Āmnāyāntareṇa Pañcadevatoṣṇinī.
118 a MahāpratyaṅgirāS.	283 b MahāpratyaṅgirāS.
118 a DhvajāgrakeyūrāS.	284 a DhvajāgrakeyūrāS.
118 b AparājitāS.	284 a AparājitāS.
118 b VajragāndhārīS.	284 b (= 262 a) VajragāndhārīS.
= 59 a *supra*.	285 a (= 186 b) SarvārthasādhanyāryaprasannatārāS.
120 a CaṇḍamahāroṣaṇaS. sakalpam. *(Prabhākarakīrti).*	286 a (= 154 a) CaṇḍamahāroṣaṇaS. sakalpam. *(Prabhākarakīrti).*
120 b CaṇḍamahāroṣaṇaS.	286 b (= 154 a) CaṇḍamahāroṣaṇaS.
121 a MaitreyaS.	287 a (= 280 a) MaitreyaS.
121 a »	287 a (= 280 b) »
	289 b (= 282 b) Ucchuṣmajambhalas. *(Abhayākaragupta).*
	290 a Jambhalas.
122 a JambhalaS.	291 b »

Ms. Add. 1686.	*Rgyud LXX.*
123 b JambhalaS.	291 b JambhalaS.
124 a SaṃkṣiptaçrījambhalaS.	292 a [Saṃkṣipta]çrījambhalaS.
124 b SaṃkṣiptajambhalaS.	292 b SaṃkṣiptajambhalaS.
126 a ÇrījambhalaS.	294 a (= 281 b) ÇrījambhalaS.
126 b Dhārājambhalopadeça.	294 a Dhārā[jambhala]upadeça.
126 b Jambhalasyopadeça.	294 b Jambhalasyopadeça.
	294 b Upadeçaviçeṣa.
	294 b Viçeṣāmnāya.
127 b UcchuṣmajambhalaS.	
128 a Ucchuṣmajambhalabhāvayānīyapariṇāmanakrama.	
128 b HayagrīvaS.	295 a (= 287 b) HayagrīvaS.
129 a TrailokyavijayāS.	295 b (= 290 a) TrailokyavijayāS.
129 b VajrajvālānalārkaS.	296 a VajrajvālānalārkaS.
129bis b ParamāçvaS.	296 b (= 291 a) ParamāçvaS.
130 a AryaraktayamāriS.	297 b (= 291 b) AryaraktayamāriS.
130 a KṛṣṇayamāriS.	298 a (= 292 a) KṛṣṇayamāriS.
131 b »	299 a ».
133 a »	300 a »
134 a YamāntakaS.	300 b YamāntakaS.
135 a »	302 a »
135 b VighnāntakaS.	302 b (= 296 a) VighnāntakaS.
	302 b (= 296 a) Balividhi.
136 a VajrahūṃkāraS.	303 a (= 296 b) VajrahūṃkāraS.
136 b MahābalaS.	303 a (= 296 b) MahābalaS.
138-141 *desunt.*	303 b (= 297 b) [Dvibhuja]herukaS.
144 a v. infra.	305 b (= 299 a) [Dvibhuja]hevajraS.
144 a KevalanairātmyāS.	306 a (= 299 b) KevalanairātmāS.
144 b NairātmāS.	306 a (= 299 b) NairātmāS.
148 b PrajñālokaS. *(Kokadatta).*	310 a PrajñālokaS[ādhanavidhi].
149 b VajravārāhīS.	311a VajravārāhīS.

Ms. Add. 1686.	*Rgyud LXX.*
151 a Vajravārāhīvaçyavidhi.	312 b Vajravārāhīvaçyavidhi.
151 b Çrīvajravārāhīkalpa sarvārthasādhaka.	313 a Çrīvajravārāhīkalpa Sarvārthasādhaka,
152 a ÇryuḍḍiyānavajrapīṭhavinirgatordhvapādavajravārāhīS.	313 b [Çryuḍḍiyānavajrapīṭhavinirgata]vajravārāhīS.
	315 a SaṃkṣiptavajravārāhīS.
	316 a VajrayoginīS.
144 a Saṃkṣiptasampūrṇavispaṣṭakramasaṃgatabhūtaḍāmarasādhanopāyikā.	320 a [Saṃkṣiptasampūrṇavispaṣṭakramasaṃgata]çrībhūtaḍāmarasādhanopāyikā.
	320 b MahākālaS.

Cambridge Ms. Add. 1593. — *Tandjour Rgyud LXXI.*

Les nombres entre parenthèses dans la colonne de droite se rapportent au Rgyud LXX.

Finit fol.	Finit fol.
TrisamayarājaS. 1648. 6 b. *(Kumudākaramati).*	76 b TrisamayarājaS. *(Kumudākaramati).*
TrisamayarājaS. *(Ratnākaragupta)* 1648. 7 b.	77 a TrisamayarājaS. *(Ratnākaragupta).*
4 a Vajrāsanabhaṭṭārakasādhanopadeçavidhi.	79 a (= 201 b) Çrīvajrāsana-[bhaṭṭāraka]sādhana [upadeçavidhi].
5 a VajrāsanaS.	80 a VajrāsanaS.
6 a »	81 a »
7 a Aryaṣaḍakṣarīmahāvidyā	81 b Aryaṣaḍakṣarīmahāvidyā. *(Sahajavilāsa).*
9 a Kāraṇḍavyūhāmnāyena.	83 a ṢaḍakṣaraS. et Kāraṇḍavyūhopadeça.
9 a LokanāthaS.	83 b [Çrī]lokanāthaS.
9 b Sarvakāmaprasādhanahalāhalaparitoṣaṇavajro nāma Samādhi.	
10 a Sādhanopāyikā saṃkṣiptā vajradharmasya.	

Add. 1593.	*Rgyud LXXI.*
11 a Aryaṣadakṣarīmahāvidyālokeçvarabhaṭṭārakopadeçaparamparāyātasādhanavidhi.	84 b (= 204 b) ṢaḍakṣaraS.
11 b ĀryakhasarpaṇalokeçvaraS.	85 a (= 205) ĀryakhasarpaṇalokeçvaraS.
14 a KhasarpaṇaS. *(Padmākaramati 1648).*	86 b (= 207 b) KhasarpaṇaS. *(Padmākaramati).*
16 a KhasarpaṇaS. *(Çubhaṃkara).*	88 b ÇrīkhasarpaṇaS. *(Çubhaṃkara).*
infra 23 a =	92 b Āryakhasarpaṇa[lokeçvara]S. *(Anupamarakṣita).*
	93 b ÇrīkhasarpaṇaS.
17 a SiṃhanādaS. *(Avadhūtiçrīmadadvayavajra).*	94 b SiṃhanādaS. *(Avadhūtiçrīmadadvayavajra).*
17 b LokanāthaS.	94 b LokanāthaS.
17 b LokeçvaraS.	95 a LokeçvaraS.
18 a SiṃhanādaS.	95 b (= 207 b) SiṃhanādaS.
18 a Siṃhanādanāmadhāraṇī.	
19 a SiṃhanādaS.	96 a (= 209 a) ĀryasiṃhanādaS.
23 a KhasarpaṇalokeçvaraS. *(Anupamarakṣita).*	= *supra* 92 b.
24 a SiṃhanādalokeçvaraS.	97 a Çrīsiṃhanāda[lokeçvara]S.
25 a KhasarpaṇaS.	
25 b HālāhalalokeçvaraS.	97 b (= 209 b) HālāhalalokeçvaraS.
27 a HālāhalaS.	99 a (= 210 b) HālāhalaS. *(Sahajavilāsa).*
	99 b VajradharmaS.
27 b Padmanarteçvara (°lokeçvara 1648) S.	100 a (= 211 b) PadmanarteçvaraS.
27 b »	100 b (= 211 b) »
28 a HariharihariväAhanodbhavaS.	101 a (= 212 a) HariharihariväAhanodbhavaS,
29 a HariharihariväAhanodbhavalokeçvaraS.	102 a (= 213 a) HariharihariväAhanodhava[lokeçvara]S.
29 b (Uḍḍiyānakrama 1648) trai-	102 a (Uḍḍiyānakrama) trailo-

Add. 1593.	*Rgyud LXXI.*
lokyavaçaṃkaralokeçvaraS. *(Saraha).*	kyavaçaṃkaralokeçvaraS. *(Saraha).*
30 b (Uḍḍiyānavinirgata 1648) trailokyavaçaṃkaralokeçvaraS. *(Saraha).*	103 b (Uḍḍiyānakrama) trailokyavaçaṃkaralokeçvaraS. *(Saraha).*
31 a RaktalokeçvaraS.	104 a RaktalokeçvaraS.
31 b Lokeçvarasya vaçyādhikāravidhi.	104 b Lokeçvarasya vaçyādhikāravidhi.
32 b Aparimitānuçaṃsaṃ nīlakaṇṭhāryāvalokiteçvaraS.	105 a [Aparimitānuçaṃsaṃ]nīlakaṇṭhāryāvalokiteçvaraS.
32 b Māyājālakramāryā° °S.	106 b (= 216 a) Māyājālakramāryā° °S.
33 b Sopacāram āṣamukhā dhāraṇī.	108 b AmoghapāçalokeçvaraS.
	111 b ÇrītrailokyavaçaṃkarāryabhugmaS.
	113 a ÇrīlokanāthaS.
35 a SthiracakraS.	114 b (= 218 a) SthiracakraS. *(Bhāvaskandha).*
35 b Muktakena SthiracakraS.	115 b Muktakena SthiracakraS.
36 b MañjuçrīS.	116 b ĀryamañjuçrīS.
38 a ÇrīmadvādirāṭS. *(Çrī Cintāmaṇidatta).*	118 a ÇrīmadvādirājaS. *(Çrīmat Cintāmaṇidatta).*
40 a Vajrayoginībhāṣitaṃ VādirājamañjuçrīS.	120 a [Vajrayoginībhāṣit]āryavādirājamañjuçrīS.
40 b VādirāṭS.	120 b VādirājaS.
MañjughoṣaS. (1648 fol. 35 b).	121 a MañjughoṣaS.
42 b ĀryaçrīmadvādirājamañjuçrīS.	122 b ĀryamañjuçrīmadvādirājaS.
43 a VādirāṭS.	123 a VādirājaS.
43 a PrajñāvṛddhinidhivādirāṭS. *(Harihara).*	123 a PrajñāvardhananidhivādirājaS. *(Harihara).*
44 a VādirāṭS.	124 b VādirājaS.
45 b ArapacanaS. *(Ajitamitra).*	125 b (= 222 a) ArapacanaS. *(Ajitamitra).*
47 b Muktakena ArapacanaS. *(Padmākara).*	128 a (= 224 b) Muktakena ArapacanaS. *(Padmākara).*

Add. 1593.	*Rgyud LXXI.*
Aryamañjuçrībhaṭṭārakabhāvanopadeça (1648 fol. 41a).	128 b Āryamañjuçrībhaṭṭārakabhāvanopadeça.
49 a SadyonubhāvārapacanaS.	129 b (= 225 b) SadyonubhāvārapacanaS.
49 b VajrānaṅgaS.	130 a (= 226 b) VajrānaṅgaS.
51 a VajrānaṅgamañjuçrīS.	131 b (= 228 a) VajrānaṅgamañjuçrīS.
52 a DharmadhātuvāgīçvaraS.	132 a DharmadhātuvāgīçvaraS.
52 a °Sādhanavaçyavidhi.	132 b °Sādhanavaçyavidhi.
Sarvasattvavaçīkaraṇasamādhi (1648 fol. 44 b).	133 a Sarvasattvavaçīkaraṇasamādhi.
DharmadhātuvāgīçvaraS. (1648 fol. 45 a).	123 b (= 229 b) DharmadhātuvāgīçvaraS.
53 b ArapacanaS.	135 b ArapacanaS.
55 a VākS.	136 b (= 231 a) VākS.
(Sujanabhadra).	*(Sujanabhadra).*
57 a SiddhaikavīraS.	139 a SiddhaikavīraS.
57 b VākS.	139 a (= 231 a) VākS.
57 b MahārājalīlāmañjuçrīS.	139 b (= 231 a) MahārājalīlāmañjuçrīS.
58 a MañjuçrīS.	139 b (= 231 b) MañjuçrīS.
ĀryasiddhaikavīraS. (1648 fol. 51 a).	141 a (= 233 a) ĀryasiddhaikavīraS.
59 b SiddhaikavīraS.	141 b SiddhaikavīraS.
60 b AlimanmathaS.	143 a (= 235 a) AlimanmathaS.
61 a VaçyādhikāramañjuçrīS.	143 b VaçyādhikāramañjuçrīS.
(Çubhākara).	*(Çubhākara).*
61 b MañjuçrīS.	144 a MañjuçrīS.
61 b VidyādharapiṭakasaṃkṣiptamañjuçrīS.	144 a VidyādharapiṭakīyasaṃkṣiptamañjuçrīS.
62 a VidyādharapiṭakapratibaddhamañjughoṣaS.	144 b VidyādharapiṭakapratibandhimañjughoṣaS.
	144 b „
62 a Prajñāvṛddhyadhikāra. 62 a Prajñāvṛddhividhi (copié par *Halodaya*).	145 a (= 235 b) Prajñāvardhavidhi.

Add. 1593.	*Rgyud LXXI.*
63 b Nāmasaṅgītyāmnāyena siddhaprajñācakravaralabdha.	146 b Nāmasaṅgītyāmnāyena Siddhaprajñācakrabalavidhi.
64 b DharmaçaṅkhasamādhimañjuçrīS.	147 b DharmaçaṅkhasamādhimañjuçrīS.
66 a ĀryanāmasaṅgītiS.	149 a AryanāmasaṅgītiS.
68 a MañjuvajraS.	151 b MañjuçrīvajraS.
69 a Ekākṣarakalpakatipayaprayoga	152 b Ekākṣarakatipayaprayoga.
70 a CaṇḍamahāroṣaṇaS. sakalpam. *(Prabhārakīrti).*	154 a (= 286 a) CaṇḍamahāroṣaṇaS. sakalpam. *(Prabhākarakīrti).*
70 b CaṇḍamahāroṣaṇaS.	154 a (= 286 b) CaṇḍamahāroṣaṇaS.
70 b »	155 a »
72 b »	156 b »
72 b AryakhadiravanītārāS.	156 b (= 237 b) ĀryakhadiravanītārāS.
73 a MahattarītārāS.	157 a (= 238 a) MahātārāS.
73 a VaradatārāS.	157 b VaradatārāS.
73 b VaçyatārāS.	157 b VaçyatārāS. *(Rdo-rje-myu-gu).*
76 a VajratārāS.	160 a VajratārāS.
78 b »	162 b »
79 b » *(Nāgārjuna).*	163 b » *(Nāgārjuna).*
82 b » *(Sthavira Dharmākara).*	166 b VajratārāS. *(Dharmākara).*
infra 99 b =	173 a » *(Ratnākaraçānti).*
86 b Kiñcidvistaraṃ TārāS. *(Sthavira Anupamarakṣita).*	177 a TārāS. *(Sthavira Anupamarakṣita).*
86 b ĀryāṣṭamahābhayatārāS.	177 b ĀryāṣṭamahābhayatārāS.
87 a MahācīnakramāryatārāS.	178 a CīnakramāryatārāS.
88 a MahācīnakramāryatārāS. *(Çāçvatavajra).*	179 b MahācīnakramāryatārāS. *(Çāçvatavajra).*
MṛtyuvañcanatārāS. (1648 fol. 75 a)	179 b MṛtyuvañcanatārāS.

Add. 1593,	*Rgyud LXXI.*
89 a MṛtyuvañcanasitatārāS. *(Mention de Vāgīçvara dans le Ms. 1648).*	180 b (= 247 b) MṛtyuvañcanasitatārāS. *(ācārya Vāgīçvarakīrti).*
89 b SitatārāS.	181 a (= 248 a) SitatārāS. *(Cintāmaṇirāja).*
90 a ṢaḍbhujaçuklatārāS.	181 b ṢaḍbhujaçuklatārāS.
90 b ĀryajaṅgulītārāS.	182 a ĀryajaṅgulītārāS.
92 a DhanadatārāS.	183 b (= 251 a) DhanadānatārāS.
92 b Amitābhagarbhatantre bhagavatyā āryatārāyāḥ kalpoddeça.	184 a Amitābhagarbhatantre bhagavatyā āryatārāyāḥ kalpoddeça.
99 b VajratārāS. *(Ratnākaraçānti).*	= *suprā* 173 a.
100 a DurgatyuttāriṇīS.	184 b DurgatyuttāriṇīS.
	184 b ĀryatārādevīS.
101 a MṛtyuvañcanopadeçatārāS.	185 b MṛtyuvañcanopadeçatārāS.
101 b ViçvamātāS.	186 a ViçvamātāS.
101 b SarvārthasādhanāryaprasannatārāS.	186 b (= 285 a) SarvārthasādhanāryaprasannatārāS.
103 a Āryatārābhaṭṭārikāyāḥ kalpa.	187 b Āryatārābhaṭṭārikāyāḥ kalpa.
103 b ĀryajaṅgulīS.	188 a (= 278 a) ĀryajaṅgulīS.
104 a Āryajaṅgulīdharaṇī.	188 b Āryajaṅgulīdhāraṇī.
104 a ĀryajaṅgulīS.	188 b (= 278 b) AryajaṅgulīS.
105 b Aryajaṅgulimahāvidyā.	190 a Āryajaṅgulīmahāvidyā.
106 a Āryajaṅgulyā bhagavatyāḥ kalpa.	190 b Āryajaṅgulyā bhagavatyāḥ kalpa.
106 a ĀryajaṅgulīS.	191 b ĀryajaṅgulīS.
107 b Buddhopasaṃhāro nāma samādhī.	
107 b Samayasattvopakāro nāma samādhi.	195 a EkajaṭāS.
110 a VidyutkālākarālīnāmaikajaṭāS.	
111 a EkajaṭāS.	196 a (= 280 a) EkajaṭāS.

Add. 1593.	*Rgyud LXXI.*
112 a EkajaṭāS.	197 a ĀryaikajaṭāS.
112 b „	197 a EkajaṭāS.
113 a „	197 b „
(*Nāgārjuna* dans le Tibét.).	(*Nāgārjuna* pour les Tibét.).
113 a CundrāS. (CundāS. 1648).	198 b CundāS.
114 a MudrāS. (CundāS. 1648 fol. 95 b).	198 b (= 279 a) CundāS.
114 b CundrāS.	199 a CundāS.
115 a KalpoktadaçabhujasitamārīcīS.	200 a (= 267 a) KalpoktadaçabhujasitamārīcīS.
115 b AçokakāntāmārīcīS.	200 b (= 267 a) AçokakāntāmārīcīS.
116 b KalpoktamārīcīS.	201 b KalpoktamārīcīS.
117 b Kalpoktavidhinā SitamārīāS.	202 b Kalpoktavidhinā SitamārīcīS.
118 a VajradhātvīçvaramārīcīS.	203 b VajradhātvīçvaramārīcīS.
119 b AṣṭabhujapītamārīcīS.	205 a AṣṭabhujapītamārīcīS.
120 a DvādaçabhujaraktavarṇoḍḍiyānamārīcīS.	205 b [Dvādaçabhujaraktavarṇo]ḍḍiyānamārīcīS.
121 a RaktavarṇadvādaçabhujoḍḍiyānamārīcīS.	206 a RaktavarṇadvādaçabhujoḍḍiyānamārīcīS. *(Sahajavilāsa).*
122 a DvādaçabhujaraktavarṇoḍḍiyānasvādhiṣṭhānakramamārīcīS.	207 a (= 273 b) [Daçabhujaraktavarṇoḍḍiyāna]svādhiṣṭhānakramamārīcīS.
122 b AçokakāntāmārīcīS.	207 b (= 274 a) AçokakāntāmārīcīS.
126 a KalpoktamārīcīS. *(Garbha).*	210 b KalpoktamārīcīS. *(Garbha).*
126 b MārīcīS.	211 a MārīcīS.
127 a ÇrīmārīcīpicūvāS.	212 b ÇrīmārīcīvicuvāS.
128 b MārīcīS.	214 a MārīcīS.
130 a SaṃkṣiptamārīcīS.	215 a SaṃkṣiptamārīcīS.
130 b Āryamārīcīdhāraṇīpāṭhopadeça.	215 b (= 274 b) Āryamārīcīdhāraṇīpāṭhopadeça.
131 a ParṇaçabarīS.	216 a ParṇaçabarīS.

Add. 1593.	*Rgyud LXXI.*
131 a ParṇaçabarīS.	216 b ParṇaçabarīS.
132 a Āryaparṇaçabarīdhāraṇī.	216 b ÇuklaprajñāpāramitāS.
132 b ÇuklaprajñāpāramitāS.	217 b Āryaparṇaçabarīdhāraṇī.
	218 a ÇrīmahākālaS.
133 a PītavarṇaprajñāpāramitāS.	218 b PītavarṇaprajñāpāramitāS.
133 a PītavarṇasaṃkṣiptaprajñāpāramitāS.	218 b PītavarṇasaṃkṣiptaprajñāpāramitāS.
133 b SitaprajñāpāramitāS. *(Saṅghadattaputra).*	219 b SitaprajñāpāramitāS. *(Saṅghadattaputra).*
135 a ÇuklaprajñāpāramitāS. *(Padmavardha).*	220 b ÇuklaprajñāpāramitāS. *(Çrīmat Padmavardha).*
135 b KanakavarṇaprajñāpāramitāS.	221 b KanakavarṇaprajñāpāramitāS.
136 b PrajñāpāramitāS.	222 a PrajñāpāramitāS.
137 a KanakavarṇaprajñāpāramitāS.	222 b (= 262 a) KanakavarṇaprajñāpāramitāS.
139 a PrajñāpāramitāS. *(Asaṅga).*	224 b PrajñāpāramitāS. *(Asaṅga).*
Fin de la première partie (Khaṇḍalaka).	*Fin de la première partie.*
140 a AryavajrasarasvatīS. *(Çrīdhara).*	225 b (= 266 a) ĀryavajrasarasvatīS. *(Çrīdhara).*
141 a MahāsarasvatīS.	226 b (= 264 a) MahāsarasvatīS.
141 b VajrasarasvatīS.	227 a VajrasarasvatīS.
143 a »	228 b »
144 a VajravīṇāsarasvatīS.	229 a VajravīṇāsarasvatīS.
144 a VajraçāradāS.	229 b VajrasarasvatīS.
145 a KṛṣṇayamāritantroddhṛtavajrasarasvatīS.	230 b [Kṛṣṇayamāritantroddhṛta] vajrasarasvatīS.
145 b VajrasarasvatīS.	231 a VajrasarasvatīS.
146 a BhṛkuṭīS.	231 a (= 277 a) BhṛkuṭīS.
146 a »	231 b (= 277 b) »
147 b KalpoktatārodbhavakurukullāS.	233 a (= 252 b) KalpoktatārodbhavakurukullāS.
149 a Muktakena tārodbhavakurukullāS.	234 b (= 254 b) Muktakena tārākalpodbhavakurukullāS. *(Nāgārjuna).*

Add. 1593.	*Rgyud LXXI.*
149 a Kurukullāvaçyopadeça	235 a (= 254 b) Kurukullāvaçyopadeça.
152 a-166 a *infra* =	235 a (= 258 a) KurukullāS. 236 a (= 250 a) ĀryaçrīmatkurukullāS. 238 a (= 261 b) UḍḍiyānavinirgatakurukullāS. 240 a KurukullāS. *(Sahajavilāsa).* 240 b HevajrakramakurukullāS. 241 b KurukullāS. Çrīhevajratantroddhṛta. *(Le grand poète Karuṇa).* 243 a ṢaḍbhujabhaṭṭārikākurukullāS.
149 b ṢaḍbhujakurukullāS.	243 b ṢaḍbhujakurukullāS.
150 b AṣṭabhujakurukullāS. *(Indrabhūti).*	244 b (= 256 a) AṣṭabhujakurukullāS. *(Indrabhūti).*
151 b BhramarīyogakurukullāS.	245a [Bhramarīyoga]kurukullāS.
152 a Kurukullopadeçakrama.	245 b Kurukullopadeçakrama).
152 a KurukullāS. 152 b ĀryaçrīmatkurukullāS. 154 b UḍḍiyānavinirgatakurukullāS.	= 235 a-243 a *supra.*
158 b ÇuklakurukullāS.	250 b ÇuklakurukullāS.
162 a Çrīmanmāyājālamahāyogatantrāt ṣoḍaçasāhasrikād ākṛṣya kurukullāS.	254 a [Çrīmanmāyājālamahāyogatantrāt ṣoḍaçasāhasrikād ākṛṣya] kurukullāS.
163 a ṢaḍbhujakurukullābhaṭṭārikāyāḥS. 164 b Çrīhevajratantrakrameṇa svādhiṣṭhānakurukullāS. *(Sahajavilāsa).* 165 a HevajrakramakurukullāS. 166 a KurukullāyāḥS. çrīhevajratāntroddhṛta. *(Le poète Karuṇa).*	

Add. 1503.	*Rgyud LXXI.*
166 b KurukullāS.	254 b KurukullāS.
168 a KalpoktakurukullāS.	256 b KalpoktakurukullāS.
168 b Karmaprasaraprayoga.	257 a Kurukullākarmaprasaraprayoga.
169 a UṣṇīṣavijayāS.	257 a (= 280 b) UṣṇīṣavijayāS.
169 a ĀryasitātapatrāparājitāS	257 b (= 281 a) ĀryasitātapatrāparājitāS.
169 b VajracarcikāS.	258 a VajracarcikāS.
169 b MahāpratisarāS.	258 a (= 282 a) MahāpratisarāS.
170 b »	259 a »
171 a PratisarāS.	259 b PratisarāS.
171 a ĀryamahāmāyūrīS.	260 a (= 282 b) ĀryamahāmāyūrīS.
171 b ĀryamahāsāhasrapramardanīS.	260 a ĀryamahāsāhasrapramardanīS.
171 b ĀryamahāmantrānusāriṇīS.	260 b ĀryamahāmantrānusāriṇīS.
171 b MahāçītavatīS.	260 b MahāçītavatīS.
171 b MahāsāhasrapramardanīS.	261 a Pañcadevatīsādhanoddeça.
171 b MahāmantrānusāriṇīS.	
172 a MahāçītavatīS.	
172 a MahāpratyaṅgirāS.	261 a MahāpratyaṅgirāS.
172 a DhvajāgrakeyūrāS.	261 b DhvajāgrakeyūrāS.
172 a AparājitāS.	261 b AparājitāS.
172 a VajragāndhārīS.	262 a (= 284 b) VajragāndhārīS.
172 b »	262 b »
177 a Pañcarakṣāvidhāna.	267 a Pañcarakṣāvidhāna.
177 b VajraçṛṅkhalāS.	267 a (= 276 b) VajraçṛṅkhalāS.
177 b VajraçṛṅkhalāS.	267 b (= 277 a) VajraçṛṅkhalāS.
178 a Vajraçṛṅkhalāsādhanopāyikā.	268 a Vajraçṛṅkhalāsādhanopāyikā.
179 a DhvajāgrakeyūrāS. *(Dharmākaramati).*	269 a DhvajāgrakeyūrāS. *(Dharmākaramati).*
180 a ĀryoṣṇīṣavijayāS.	270 a ĀryoṣṇīṣavijayāS.

Add. 1593.	*Rgyud LXXI.*
181 a UṣṇīṣavijayāS.	271 a UṣṇīṣavijayāS.
181 a VasudhārāS.	271 b (= 275 b) VasudhārāS.
181 b "	272 a "
181 b "	272 a "
182 a Vasudhārādhāraṇyupadeça.	272 b (= 276 a) Vasudhārādhāraṇyupadeça.
183 a VajravārāhīS.	274 a VajravārāhīS.
(Avadhūtaçrīmadadvayavajra).	*(Avadhūtiçrīmadadvayavajra).*
185 b Prajñālokasādhanavidhi.	277 a (= 310 a) Prajñālokasādhanavidhi.
186 a VajravārāhīS.	278 a (= 311 a) VajravārāhīS.
186 a Vajravārāhīvaçyavidhi.	278 a Vajravārāhīvaçyavidhi.
187 a Bhagavatīmahāmāyāpīṭha.	279 a (= 311 a) Bhagavatīmahāmāyāpīṭha.
187 b Mahāmāyādevyāḥ çmaçāna.	279 b Mahāmāyādevyāḥ çmaçāna.
188 a Çrīvajravārāhīkalpaḥ sarvārthasādhaka.	280 a (= 312 b) Çrīvajravārāhīkalpaḥ sarvārthasādhaka.
188 b ÇrīuḍḍiyānavajrapīṭhanirgatordhvapādavajravārāhīS.	280 a (= 287 a) MaitreyaS.
189 b SaṃkṣiptavajravārāhīS.	280 b (= 287 a) "
190 a "	282 b (= 289 b) UcchuṣmajambhalaS.
	(Abhayākaragupta).
192 b Amṛtaprabhānāmasādhanopāyikā.	283 a JambhalaS.
193 a Nairātmāmaṇḍalayoginīviçuddhi.	284 a VistarajambhalaS.
192 a KevalanairātmāS.	284 b ÇrījambhalaS.
193 b NairātmāS.	285 a SaṃkṣiptaçrījambhalaS.
(Sahajavilāsa).	*(Candragomin).*
194 a VajrayoginīS.	285 b SaṃkṣiptajambhalaS.
194 b "	286 b (= 294 a) Çrījambhalasādhanavistara.
194 b "	287 a Dhārājambhalopadeça.
	Ici commence *Lha. so. sohi.*

Add. 1593.	*Rgyud LXXI.*
	sgrub. thabs. rgya. mtsho. = *Devāntarasādhanasāgara*
195 a Nandyāvarttena siddhaçavarapādīyamatavajrayoginyārādhanavidhi.	287 b (= 295 a) Hayagrīvasādhanī. *(Candragomin).*
195 b VajrayoginīS.	288 a SaptaçatikakalpoktahayagrīvaS.
196 b Adiyogo nāma prathamaḥ samādhi.	289 b SarvatantrahṛdayottarahayagrivaS. *(Prabhākara).*
197 b Maṇḍalarājāgrī nāma dvitīyaḥ samādhi.	290 a (= 295 b) Trailokyavijayāṡ.
198 a Karmarājāgrī nāma tṛtīyaḥ samādhi.	290 b VajrajvālānalārkaS.
199 a MahāmāyāS.	291 a (= 296 b) ParamāçvaS.
200 b Mahāmāyāsādhanopāyikā. *(Kukkuri).*	291 b (= 297 b) Aryaraktayamāris.
201 a Saṃkṣepato HerukaS.	292 a (= 298 a) KṛṣṇayamāriS.
202 a ÇrīherukaS.	293 a »
202 b »	294 a »
202 b SaṃkṣiptadvibhujaherukaS.	294 b YamāntakaS.
204 a Dvibhujaheruka[hevajra 1648]S.	295 b »
207 b Mahāmāyātantrānusāreṇa Herukasādhanopāyikā.	296 a (= 302 b) VighnāntakaS.
207 b Mahāmāyātantrasya balividhi.	296 b (= 303 a) VajrahūṃkāraS.
208 b Durjayacandroddhṛtaṃ SaptākṣaraS.	296 b (= 303 a) MahābalaS.
211 b SaptākṣaraS. *(Avadhūtaçrīmadadvayavajra).*	297 a ĀryavajrakrodhanamahābalaS.
212 b Bāhyapūjāvidhisaṃgraha. *(Çāçvatavajra).*	297 b (= 303 b) HerukaS.
213 b Hastapūjāvidhi. *(Çāçvatavajra).*	299 a (= 305 b) DvibhujahevajraS. *(Tāraçrī).*
214 b Çrīmato Bhagavato Buddhakapālasya S.	299 b (= 306 a) KevalanairātmyāS.

Add. 1593.	*Rgyud LXXI.*
215 b Dvibhujasaṃvaropadeça. *(Ratnākaragupta).*	299 b (= 306 a) NairātmyāS.
216 a VajrahūṃkāraS.	300 b ÇrībhūtaḍāmarasaṃkṣiptaS.
216 a MahābalaS.	303 a [Saṃkṣiptasampūrṇaviṣpaṣṭakrama]bhūtaḍāmarasādhanopāyikā. *(Trailokyavajra).*
216 b HayagrīvaS.	
217 a Saptaçatikakalpoktaṃ HayagrīvaS.	303 b ÇrīmahākālaS.
217 b TrailokyavijayāS.	304 b [Çrī]mahākālaS.
217 b VajrajvālānalārkaS.	Fin du *Devāntarasādhanasāgara* 304 b.
218 a ParamāçvaS.	
219 a ÇrībhūtaḍāmarasaṃkṣiptaS.	
221 a BhūtaḍāmaraS.	
223 a Saṃkṣiptasaṃpūrṇaviṣpaṣṭakramasaṃgatabhūtāḍāmarasādhanopāyikā. *(Trailokyavajra).*	

Add. 1593.	*Add. 1593.*
223 b AryaraktayamāriS. *(Siddhācāryā Virūpa).*	232 b KṛṣṇayamāriS.
224 a »	233 b »
225 b RaktayamāriS.	234 a »
226 b SādhiṣṭhānaraktayamāriS.	234 b YamāntakaS.
227 a »	235 b »
229 a ĀryaraktayamāriS. *(Paiṇḍapātikabhikṣu Guṇākaragupta).*	235 b VighnāntakaS.
230 b ÇrīmadyamāriS. *(Çrī-Maṅgalasena).*	236 a MaitreyaS.
231 a KṛṣṇayamāriS.	236 b JambhalaS.
232 a »	237 b VistarajambhalaS.

Add. 1503.

238 a SaṃkṣiptaçrījambhalaS.
238 a SaṃkṣiptajambhalaS.
239 a ÇrījambhalaS.
(Dhārājambhalopadeça 1648, 218 a).
(Jambhalasyopadeça 1648, 218 a).
240 a UcchuṣmajambhalaS.
240 b „
241 b „
(Sthavira Kumārākaragupta).
242 a Ucchuṣmajambhalabhāvanāyānīyapariṇāmanakrama.
244 a UcchuṣmajambhalaS.
(Abhayākaragupta).
244 a ÇrījambhalaS.
(Sujanabhadra).
244 b JambhalaS.
245 a Jambhalajāladānopadeça.
245 b MahākālaS.

Add. 1503.

246 a ÇrīmahākālaS.
246 b „
247 a VajramahākālaS.
247 b MahākālaS.

248 b VajramahākālaS.
(Karuṇa).
249 a ṢaḍbhujamahākālaS.
249 a CaturbhujamahākālaS.
249 b MahākālaS.
(Sumatibhadra).
249 b GaṇapatiS.

250 a SaddharmāvatāraṇīrājaçrītārāS.
250 b PīṭhatārāS.

251 a Bhagavatyā mālāmantra.
253 ÇrīmahākālaS.

Index des Sādhanas.

Index des Auteurs des Sādhanas.

INDEX.

F. W. THOMAS.

LE ROLE DU YAJAMANA DANS LE SACRIFICE BRAHMANIQUE

Mémoire présenté au XIIIe Congrès des Orientalistes, à Hambourg,

---

Élaborés à l'usage des trois catégories de prêtres officiants, les Brāhmaṇas, ainsi que les Sūtras qui en dépendent, nous font connaître le rôle attribué dans le sacrifice aux hotars, aux adhvaryus, aux udgātars. Comme à chacun des groupes de prêtres correspond une série spéciale de textes, on a pensé que, pour avoir l'image adéquate des cérémonies du culte brahmanique, il suffisait d'ajouter les unes aux autres les données fournies par les différents Brāhmaṇas et leurs Sūtras. Le sacrifice, a-t-on dit, ne serait qu'une pièce à trois personnages, dont les rôles auraient été transcrits sur trois cahiers différents.

Est-il vrai qu'en juxtaposant plus ou moins mécaniquement les textes afférents aux trois groupes de ṛtvijs, on connaisse et surtout on comprenne exactement le caractère du sacrifice brahmanique ? Et puisque ces textes nous apprennent que dans la plupart des actes du culte la présence du « sacrifiant » et de sa femme était indispensable, faut-il penser que c'étaient là deux personnages muets,

tout au plus deux utilités, dont le rôle très effacé se bornait essentiellement à supporter les frais de la cérémonie et à en payer les véritables acteurs ?

Sans doute, dans les traités qui nous sont parvenus, le yajamāna semble n'être qu'une marionnette entre les mains des ministres proprement dits du culte. Mais peut-être n'est-ce là qu'une illusion d'optique venant précisément de ce que si nous avons des Brāhmaṇas et des Sūtras qui mettent en lumière les attributions de chaque ṛtvij, nous n'avons rien de semblable pour le sacrifiant. Que le laïque n'ait pas eu à observer des rites compliqués, à réciter ou à chanter des textes nombreux et difficiles ; que par conséquent il n'ait jamais eu besoin d'un manuel qui l'instruisît minutieusement de ce qu'il avait à faire ou à dire, nous pouvons en être certains à priori. Mais cela ne diminue point l'importance de son caractère, si, en fait, c'est lui qui était le centre de l'acte sacré, si c'est lui, et non les prêtres, qui entrait en communication avec les dieux et recueillait tout le fruit du sacrifice. Il est bien probable que, dans les livres auguraux dédiés par Appius Claudius Pulcher à Cicéron, le rôle des augures se trouvait fortement exagéré au détriment des magistrats, qui seuls cependant avaient le droit d'auspices et seuls servaient d'intermédiaires entre la divinité et le peuple Romain. A plus forte raison en a-t-il pu être ainsi dans les familles aryennes de l'Inde. Non seulement l'orgueil brahmanique était intéressé à enfler outre mesure l'importance du prêtre dans le sacrifice, mais encore le caractère strictement privé du culte isolait les yajamānas les uns des autres, et laissait libre jeu aux usurpations sacerdotales, sinon dans la réalité des faits, du moins dans la théorie des écoles théologiques.

Or le sacrifice prend un tout autre aspect selon que l'on met son centre de gravité dans le sacrifiant ou dans le brahmane qui officie. Si la première alternative est vraie, il est des théories très en faveur pendant ces dernières années, qui du coup deviennent insoutenables.

Ainsi on a beaucoup insisté sur le caractère magique du culte brahmanique. Et c'est à bon droit ; car, tel qu'il apparait dans les textes qui nous le décrivent, la magie y tient une place éminente. On sait, par exemple, quelle vertu leurs auteurs attachent au mot prononcé, et combien ils sont convaincus que connaître une chose, c'est avoir prise sur elle. En a-t-il été ainsi dès le principe ? C'est ce qui n'est nullement certain. Il se pourrait fort bien que la magie se soit greffée sur le yajña, et qu'il y ait eu confluence de deux courants de conceptions fort anciennes les unes et les autres, mais originairement distinctes. Cette hypothèse s'imposera, si l'on peut démontrer que le laïque a joué un rôle important dans le sacrifice. En effet, un acte magique vaut *ex opere operato*. Il suffit qu'il soit accompli exactement, par un opérateur qualifié, et que celui pour le compte duquel on agit, ait une aveugle confiance dans l'acte et dans l'agent. Ces conditions remplies, l'effet désiré est obtenu pour ainsi dire automatiquement. Sans doute, certains moments, certains lieux sont plus favorables que d'autres ; mais c'est simplement à cause de leur influence matérielle, et comme circonstances adjuvantes ; la nuit, une tempête, une tombe, la solitude communiquent aux opérations leur vertu propre, et sont par conséquent recommandées au même titre que l'usage de tel ou tel métal. En soi, l'acte magique n'est pas lié au retour de dates annuelles déterminées. De même, la personnalité des individus intéressés n'est

point indifférente dans les opérations magiques : encore n'est-ce là qu'un facteur d'importance secondaire. Avant tout, l'acte vaut ce que vaut le sorcier ; c'est le sorcier qui en est le plus souvent l'agent unique, et sa puissance est assez grande pour qu'il réussisse même en l'absence ou à l'insu de la personne visée. Si, dans le sacrifice brahmanique, le sorcier joue au contraire un rôle secondaire, l'immixtion d'éléments magiques pourra avoir été fort ancienne ; elle pourra, si l'on y tient, remonter à l'origine même de l'institution ; ce ne sera pas cependant la magie qui lui imprimera son caractère essentiel, et c'est ailleurs qu'il en faudra chercher la vraie signification.

Je me propose dans les pages qui suivent, de relever les indices qui me semblent attester l'importance capitale du rôle qu'à l'origine le yajamāna jouait dans le sacrifice. En l'absence de Brāhmanas et de Sūtras spécialement affectés au laïque, nous ne pourrons guère faire fond que sur des légendes et sur les renseignements indirects que nous fournit la littérature brahmanique. Cela suffira pourtant, je pense, pour donner l'impression très nette que, sur ce point comme sur tant d'autres, les faits sont loin de correspondre à la théorie, émanation immédiate de l'orgueil sacerdotal.

I.

En principe, le yajamāna ne sacrifie point pour son compte personnel. Tout yajamāna est maître de maison, *gṛhapati*, et c'est la famille entière qui, par l'intermédiaire de son chef, offre le sacrifice et en recueille le bénéfice. Il n'est point exact, en effet, de dire que les actes du culte brahmanique sont strictement individuels :

le sacrifice intéresse la famille entière du sacrifiant, y compris les ascendants déjà morts. Il s'étend même parfois aux descendants à naitre. Dans l'un des trois sacrifices de saison, les Varuṇapraghāsas, on offre aux Maruts des plats d'orge bouillie en nombre égal à celui des enfants de la maison, plus un. Comme l'explique le Çatapatha Brāhmaṇa (2, 5, 2, 22), il faut en effet penser aux enfants qui ne sont pas encore nés (1).

A la continuité de la famille correspond la continuité du sacrifice. Le même mot se dit de la filiation ininterrompue de la famille et du culte (2). Tant s'en faut même que les actes du culte pris isolément se suffisent à eux-mêmes qu'au contraire ils ne valent que par leur enchaînement. Tous ensemble forment un tissu auquel les sacrifiants travaillent successivement : « L'agnihotra ne vient jamais à son terme ; il est illimité. Quand on a sacrifié le soir, on sait qu'on sacrifiera le matin, et quand on a sacrifié le matin, on sait qu'on sacrifiera le soir. L'agnihotra est donc illimité. C'est pourquoi ici-bas les créatures sont illimitées. Quiconque sait le sacrifice illimité, naît lui-même illimité en prospérité et en progéniture ». (Çat. Br. 2, 3, 1, 13) (3). Tous les sacrifices passés, présents et futurs, offerts par une même famille, sont rattachés indéfiniment les uns aux autres par un fil, le *tantu*.

(1) Tāni vai (pātrāṇi) pratipuruṣaṁ ; yāvanto gṛhyāḥ syus tāvanty ekenātiriktāni bhavanti ; tat pratipuruṣam evaitad ekaikena, yā asya prajā jātās, tā Varuṇa-pāçāt pramuñcaty ; ekenātiriktāni bhavanti, tad yā evāsya prajā ajātās, tā Varuṇa-pāçāt pramuñcati ; tasmād ekenātiriktāni bhavanti.

(2) Santati ; yajñasya santati, p. ex. T. S. 2, 5, 3, 6 ; 3, 2, 1, 2 etc.

(3) Agnihotram eva na saṁtiṣṭhate 'pi .... sāyaṁ hi hutvā veda « prātar hoṣyāmī » 'ti ; prātar hutvā veda punaḥ « sāyaṁ hoṣyāmī » 'ti ; tad etad anupasthitam agnihotraṁ ; tasyānupasthitim anv anupasthitā imāḥ prajāḥ prajāyante ; 'nupasthito ha vai çriyā prajayā prajāyate, ya evam etad anupasthitam agnihotraṁ veda. (*Comm.* anupasthitaḥ aparisamāptaḥ sarvadā tadyuktaḥ).

N'étant qu'un anneau dans cette chaine ininterrompue de ceux qui sacrifient, le yajamāna n'est point libre d'offrir ou de ne pas offrir le sacrifice. « Celui qui est, par le fait même qu'il est né, nait comme une dette pour les dieux, les ṛṣis, les Pères, les hommes ». (Çat. Br. 1, 7, 2, 1, sq.) (1) ; il nait comme une dette, c'est-à-dire qu'il est l'acquittement de la dette contractée par son père. Il est tenu de se marier ; tant qu'il n'a pas pris femme, il est « incomplet » (asarva), car « en vérité, sa femme est la moitié de lui-même » (Çat. Br. 5, 2, 1, 10) (2). Il lui est interdit de se suicider. En effet « c'est une vie de cent années qui assure l'autre monde ; que, par conséquent, on se garde, cédant à un désir personnel, de s'en aller avant le plein achèvement de la vie ; cela serait funeste pour l'autre vie » (Çat. Br. 10, 2, 6, 7 sq.) (3). Tant que le gṛhapati n'a pas de fils, il n'est point tenu pour quitte envers les dieux, ses créanciers. « C'est par un fils, et par nulle autre œuvre, qu'on acquiert le monde des humains » (Bṛh. Ār. Up. 1, 5, 16) (4), c'est-à-dire le monde où nous vivons, par opposition à celui des morts et à celui des dieux. Ce fils, le père l'appelle de ses vœux ; sa vie durant, il prévoit le moment où il pourra être remplacé par lui. A la fin de chaque agnihotra et de chaque darçapūrṇamāsa-iṣṭi, il dit cette formule : « Puisse mon fils continuer l'acte que j'accomplis ». (Çat. Br. 1, 9, 3, 21 ;

(1) Ṛṇaṁ ha vai jāyate yo 'sti / sa jāyamāna eva devebhya ṛṣibhyaḥ pitṛbhyo manuṣyebhyaḥ //

(2) ardho ha vā' eṣa ātmano yaj jāyā.

(3) yo vā çataṁ varṣāṇi jīvati, sa haivaitad amṛtam āpnoti ; tasmād, ye caitad vidur, ye ca na, « lokyā çatāyute » 'ty evāhus ; tasmād u ha na purāyuṣaḥ svakāmī preyād, alokyaṁ ha.

(4) so 'yaṁ manuṣyalokaḥ putreṇaiva jayyo, nānyena karmaṇā. (= 24 Böhtl).

2, 3, 4, 11) (1). Il y a du père au fils comme une transmission expresse de pouvoirs ; et certaines Upaniṣads, parmi les plus vieilles, connaissent un rite appelé « père-et-fils » (*pitāputrīya*) ou « le legs » (*sampradānam*), qui n'est pas autre chose que l'investiture religieuse de la nouvelle génération par l'ancienne. « Au moment où le père sent qu'il va mourir,.... il dit à son fils : « Je voudrais mettre en toi ma parole, mon souffle, mon œil,.... mes œuvres,.... ma conscience », — ou, s'il n'a pas la force d'énumérer tous ses organes, il dit simplement : « Je voudrais mettre en toi mes énergies vitales ». Le fils répond : « Je prends en moi ta parole..... » Si le père revient à la santé, il devra dès lors être sous la domination du fils, ou s'en aller vivre de la vie errante du mendiant religieux. S'il meurt, les esprits vitaux du père s'emparent du fils, comme il convient ». (Kaush. Up. 2, 15 ; cfr. Bṛh. Ār. Up. 1, 5, 17 sq.). On comprend maintenant en quel sens on a pu entendre cette formule souvent répétée : « Le sacrifice, c'est l'homme ». En effet, « il est l'homme, car c'est l'homme qui l'étend ; étendu par l'homme, il est de la grandeur de l'homme ; il a l'homme pour mesure » (2).

Il n'est point indispensable que le père meure pour que le fils lui succède. Quand il a offert pendant 30 années le sacrifice de la nouvelle et de la pleine lune, et qu'il a un fils assez âgé pour être gṛhapati à son tour, il peut se considérer comme libéré. Jusque-là il appartenait à sa

(1) idaṁ me 'yaṁ vīryaṁ putro 'nusaṁtanavat (*Comm.* idaṁ me karmedaṁ vīryaṁ).

(2) *Çat. Br.* 1, 3, 2, 1 : puruṣo vai yajñaḥ / puruṣas tena yajño, yad enam puruṣas tanuta ; 'eṣa vai tāyamāno, yāvān eva puruṣas, tāvān vidhīyate ; tasmāt puruṣo yajñaḥ. — *Çat. Br.* 3, 1, 4, 23 : puruṣasaṁmito yajñaḥ.

famille, il prend maintenant possession de sa pleine individualité religieuse. C'est encore la doctrine de Manu : « Quand on s'est acquitté de ses trois dettes (envers les dieux, par le sacrifice ; envers les Pères, par la naissance d'un fils ; envers les ṛṣis, par l'étude du Véda), on peut diriger ses pensées vers le salut ; mais quiconque recherche son salut avant d'avoir payé ses dettes, va tout droit en enfer » (6, 35).

En résumé, l'élément central dans le culte, c'est la famille, représentée par son chef, le gṛhapati. Le sacrifice crée une solidarité. Cette solidarité épuise, il est vrai, ses effets dans le cercle restreint de la famille, mais il importe que, dans ces limites, elle demeure aussi complète que possible. Le hotar est tenu de réciter des vers *āprī* qui remontent à un ṛṣi de la famille du sacrifiant ; en le faisant, il n'arrache pas le yajamāna à la parenté de ses ancêtres (1).

II.

Si nous ne nous attachons qu'aux sacrifices réguliers, *nityakarmāṇi*, c'est-à-dire à ceux-là dont s'occupent presque exclusivement les Brāhmaṇas et les Sūtras, nous pouvons affirmer en toute confiance que ce n'est pas avec le désir d'obtenir des satisfactions personnelles que le yajamāna s'en acquitte sa vie durant. L'idée que, par le sacrifice, il se façonne un autre corps, un autre âtman, pour une existence ultérieure, cette idée si fréquemment énoncée dans les traités théologiques, n'est évidemment pas primitive. Je ne crois pas que les hommes aient été

(1) *Ait. Br.* 2, 4, 16 (= adhyāya 6, 4, 16) : tābhir (āprībhir) yatharṣy āprīṇīyād ; yad yatharṣy āprīṇāti, yajamānam eva tad bandhutāyā notsṛjati.

dès l'origine assez préoccupés de ce qu'ils deviendraient après leur mort, pour exprimer sous forme de doctrines leurs espérances ou leurs rêveries touchant les conditions de la vie future. Il est encore moins probable que leurs préoccupations d'outre-tombe, s'ils en ont eu, se soient traduites par des rites auxquels ils se seraient astreints journellement, depuis le moment où ils fondaient un nouveau foyer.

Serait-ce le souci de maintenir l'ordre cosmique qui aurait fait naître l'organisme compliqué du sacrifice? On a soutenu cette thèse à plusieurs reprises, et non sans éclat. A coup sûr l'idée d'une solidarité entre les actes de l'individu et les phénomènes de la nature, même les plus grandioses, a pu exister de fort bonne heure, dans l'Inde comme dans la Chine. Mais qu'elle ait été la pensée génératrice des actes sacrés, c'est ce qu'on aura de la peine à admettre. En Chine même, où elle domine de bonne heure la religion officielle, elle a été avant tout un principe de morale, et le culte procède d'autres concepts. Quant à l'Inde, le caractère nettement particulariste du sacrifice semble exclure à priori l'idée qu'on a pu y attacher une importance cosmique. En outre nous ne voyons pas que les rites du culte aient eu tellement le caractère de magie sympathique que l'hypothèse en question en devienne plausible. Même quand on désire la pluie, c'est-à-dire dans un cas où les religions primitives ont toute espèce d'actes symboliques calculés de manière à agir par répercussion, le brahmanisme procède simplement au moyen de formules qui peuvent être magiques, comme toutes les formules, mais qui ne sont certainement point une image, une concentration du phénomène à provoquer : « Si le yajamāna veut la pluie, ... qu'il dise : « En vérité,

je désire la pluie ! » et qu'il dise à l'adhvaryu : « Fixe ta pensée sur le vent d'est et sur l'éclair » ; — à l'agnīdhra : « Fixe ta pensée sur les nuages » ; — au hotar : « Fixe ta pensée sur le tonnerre et la pluie » ; — au brahmane : « Fixe ta pensée sur toutes ces choses ». — Car où les prêtres officiants pratiquent le sacrifice en parfait accord (*saṁvidānās*), là il pleuvra en effet ». (Çat. Br. 1, 5, 2, 19). Dans Çat. Br. 1, 8, 3, 12 le yajamāna qui désire la pluie, prend en mains le *prastara*, une touffe d'herbes qui joue un grand rôle dans le sacrifice, et dit : « Ciel et terre, soyez en harmonie ! », « car si le ciel et la terre sont en harmonie, alors, en vérité, il pleut » (1).

Il est vrai que les actes du culte sont liés à des moments déterminés du jour, du mois, de l'année. Mais pour que ce lien se soit établi, il n'était point nécessaire que l'on vît dans le sacrifice le ressort par excellence de l'univers ; il suffisait qu'on attachât de l'importance au renouvellement périodique des éléments du culte, et qu'on crût devoir faire coïncider ce renouvellement avec le retour des époques de l'année et du mois (2). Il est possible aussi que de très bonne heure on ait attribué une valeur religieuse spéciale à ces dates qui sont comme les ponctuations du temps. Nous-mêmes, nous ressentons une émo-

(1) Sa yadi vṛṣṭikāmaḥ syāt / etenaiva (prastaram) ādadīta « saṁjānāthāṁ dyāvāpṛthivī » ti ; yadā vai dyāvāpṛthivī saṁjānāthe, atha varṣati — *Çat. Br.* 1, 5, 2, 19 : sa yadi vṛṣṭikāmaḥ syāt / .... brūyād « vṛṣṭikāmo vā 'asmī » 'ti, tatro 'adhvaryuṁ brūyāt « purovātaṁ ca vidyutaṁ ca manasā dhyāye » 'ty, *etc.* ; Varṣati haiva tatra yatraivam ṛtvijaḥ saṁvidānā yajñena caranti.

(2) Il importe d'ailleurs de remarquer que la théorie elle-même n'est pas d'une rigueur absolue en ce qui concerne les dates prescrites. Ainsi pour l'*agnyādhāna*, certains moments de l'année sont indiqués comme particulièrement favorables : mais l'essentiel est que les feux soient établis ; la saison est en somme secondaire. Ainsi qu'on ne remette pas au lendemain l'agnyādhāna, « car qui connait le demain de l'homme ? » Çat. Br. 2, 1, 3, 9 : na çvaḥçvam upāsīta ; ko hi manuṣyasya çvo veda ?

tion particulière quand arrive une de ces échéances qui marquent le commencement d'une nouvelle étape. Ce fut à bien plus forte raison le cas des primitifs dont l'horizon était beaucoup plus restreint, et qui, plus que nous, étaient dans la dépendance des saisons et des lunaisons. Comme le dit expressément un passage du Çatapatha Brāhmaṇa, « toutes les nuits se concentrent dans les deux nuits de la pleine et de la nouvelle lune ; toutes les nuits de la quinzaine croissante dans la nuit de la pleine lune ; toutes celles de la quinzaine décroissante dans la nuit de la nouvelle lune. En vérité, quiconque, sachant ceci, offre (l'agnihotra) lui-même au jour de l'entrée dans le jeûne, l'offrande est toujours faite par lui ». (11, 1, 7, 4) (1).

La théorie sacerdotale est venue ensuite exalter le sacrifice au point d'en faire le pivot de l'univers, la condition indispensable du retour régulier des phénomènes cosmiques. Elle maintenait donc l'association étroite des rites et des époques annuelles, mais en renversant le rapport qui les unissait les uns aux autres. On sacrifiait parce que la lune était pleine : on enseigne dorénavant que la lune est pleine parce qu'on a sacrifié. Les dates du sacrifice sont considérées comme les articulations de Prajāpati, identifié à l'année. S'il importe de commencer le jeûne en un jour déterminé, c'est que le moment est venu d'infuser par le sacrifice une nouvelle énergie dans les membres de Prajāpati épuisé (Çat. Br. 1, 6, 3, 35) (2).

(1) Ete ha vai rātrī / sarvā rātrayaḥ samavayanti ; yā āpūryamāṇapakṣasya rātrayas, tāḥ sarvāḥ paurṇamāsīṁ samavayanti : yā apakṣīyamāṇapakṣasya rātrayas, tāḥ sarvā amāvāsyāṁ samavayanti. Sa yo haivaṁ vidvānt, svayaṁ upavasathe juhoti, sarvadā haivāsya svayaṁ hutaṁ bhavati. (*Comm.* samavayanti samprāpnuvanti ekībhavanti / evaṁviduṣaḥ svayaṁ parvaṇi juhvato yajamānasya anyāsu rātriṣu ṛtvijā kriyamāṇo 'pi homaḥ svayaṁhomaḥ sampadyate).

(2) sa vai saṁvatsara eva Prajāpatis ; tasyaitāni parvāṇy ahorātrayoḥ saṁdhī paurṇamāsī cāmāvāsyā ca 'rtumukhāni.

Au moment de la nouvelle lune, le soma (ou la lune), nourriture des dieux, est entré dans les plantes et les eaux. On le recueille donc chez les vaches qui ont mangé les plantes et bu les eaux ; du lait de ces vaches, on fait un breuvage composé de lait doux et de lait acide ; de ce mélange, on fait la libation appelée *sānnāyya*, en l'honneur d'Indra, le tueur de Vṛtra. « Quand il a ainsi recueilli (le soma) des plantes et des eaux, le yajamāna fait qu'il se reproduise des libations ; reproduit des libations, Soma (c'est-à-dire la lune) devient visible à l'occident » (Ç. Br. 1, 6, 4, 15) (1). Si le yajamāna commençait à jeûner avant la nouvelle lune, il offrirait à Indra, non pas du soma, mais du lait, et Indra n'y puiserait pas l'énergie qui lui est nécessaire pour lutter contre Vṛtra.

Quant au sacrifiant, il est encore si bien considéré comme le principal moteur des actes sacrés, que son rôle grandit à mesure que grandit l'importance du culte : « La consécration de quiconque est consacré, intéresse l'univers (*sarvam abhi dīkṣate*) ; car il est consacré en vue du sacrifice ; et ce monde-ci naît du sacrifice. En préparant le sacrifice pour lequel il est consacré, il produit cet univers. » (Çat. Br. 3, 6, 3, 1) (2).

Le centre de l'action religieuse est encore dans le sacrifiant ; mais la circonférence du cercle sur lequel s'étend cette action, dépasse les besoins prochains de la vie familiale ; les théologiens l'ont portée presque à l'infini.

(1) Sa (somo rājā *ou* candramāḥ) yatraiṣa etāṁ rātriṁ na purastān na paçcād dadṛçe, tad imaṁ lokam āgachati, sa ihāpaç cauṣadhīç ca praviçati. Tad enam adbhya oṣadhibhyaḥ saṁbhṛtyāhutibhyo 'dhi janayati ; sa eṣa āhutibhyo jātaḥ, paçcād dadṛçe.

(2) Sarvaṁ vā 'eṣo 'bhi dīkṣate / yo dīkṣate ; yajñaṁ hy abhi dīkṣate ; yajñaṁ hy evedaṁ sarvam anu ; taṁ yajñaṁ saṁbhṛtya, yam imaṁ abhi dīkṣate, sarvam idaṁ visṛjate.

III.

De si ambitieuses visées n'ont pas existé en dehors des milieux strictement sacerdotaux ou des cercles qui subissaient l'influence de ces milieux. En réalité, accompli par le maître de maison comme représentant de la famille, le sacrifice n'étend pas ses effets au-delà de la famille. Du moins intéresse-t-il celle-ci tout entière, les bêtes comme les gens, les ancêtres et la postérité comme les vivants. C'est grâce au sacrifice, que tous les êtres qui la composent, prospèrent et vivent, c'est-à-dire mangent. Par l'idée qui l'a inspiré, le sacrifice nous reporte à une époque où le souci premier du chef de famille était de nourrir les siens, ou plutôt de pourvoir à leur alimentation d'une manière qui fût non plus précaire, mais constante et assurée.

La régularité du sacrifice n'est pas seulement la condition indispensable de la prospérité de la famille, elle l'est aussi de sa perpétuité. Les défunts, en effet, veulent eux aussi être nourris. Il leur importe grandement qu'il n'y ait pas interruption dans le *piṇḍapitṛyajña*, l'offrande de 3 ou de 4 boules de riz bouilli qui doit leur être faite à chaque nouvelle lune. Il n'importe pas moins au gṛhapati de laisser après lui un fils qui lui succède dans ses obligations. Les diverses générations de la famille sont si bien solidaires les unes des autres que le pieux devoir rempli ponctuellement par le maître de maison trouve sa récompense dans la naissance d'un fils qui lui fera à son tour les mêmes offrandes. Pour avoir une progéniture masculine, il doit flairer le résidu de riz qui se trouve dans le vase dont il s'est servi, et adresser une prière aux Pères ; sa femme mange une des trois boules pendant

qu'on prononce les formules qui contribueront à la rendre féconde. D'ailleurs, si la *patnī* intervient dans un grand nombre des cérémonies du rituel çrautra, c'est que l'un des principaux fruits du sacrifice est l'espoir d'un rejeton mâle. C'est pour cela qu'il est dit que tous les êtres doivent au sacrifice d'être venus à l'existence : « Prajāpati, c'est le sacrifice qu'on accomplit en ce monde, le sacrifice dont toutes les créatures sont nées (à l'origine) ; de la même manière naissent les créatures jusqu'à ce jour. » (Çat. Br. 4, 5, 5, 1) (1).

La nécessité de nourrir les vivants s'impose au père de famille d'une manière encore plus urgente. Non seulement, il est responsable de la vie des siens, mais il l'est aussi de la manière dont ceux-ci s'avisent de pourvoir à leur subsistance. Tant que l'homme se contente des fruits de la nature, il y met peu de façons ; il ne se fait aucun scrupule d'apaiser sa faim au jour le jour avec ce qui se trouve à sa portée. Un moment vient où pour assurer son existence non pas seulement pour le jour même, mais aussi pour le lendemain, voire à longue échéance, il cultive des plantes et domestique des bêtes. Il faut croire que cette sorte de mainmise sur une partie de la nature, et spécialement sur des êtres animés a été pour l'homme primitif une grave affaire ; il lui a paru qu'il empiétait sur ce qui ne lui appartenait pas, et qu'il devait par conséquent prendre des précautions pour que cette usurpation n'eût pas de suites fâcheuses pour lui ou pour les siens (2). Car, ainsi qu'il est dit, « qu'est l'homme, auprès

(1) eṣa vai Prajāpatiḥ / ya eṣa yajñas tāyate, yasmād imāḥ prajāḥ prajātā ; etam v evāpy etarhy anu prajāyante.

(2) Les peuples à demi civilisés s'imaginent assez souvent que par un excès de prévoyance, ils déplaisent à leurs divinités, disposées qu'elles sont à y voir, de la part des adorateurs, un manque de confiance ou

de Prajāpati, pour qu'il s'approprie toute nourriture ? » (Çat. Br. 5, 2, 2, 5). D'autre part, ce sont bien les dieux qui sont expropriés, témoin cette formule prononcée par le yajamāna au moment où l'on offre une des libations de l'agnihotra : « J'offre aux dieux de cette liqueur de vie ; nous vivons de ce qui leur appartient » (Çat. Br. 2, 3, 1, 11) (1).

Le gṛhapati est seul qualifié pour représenter la famille dans toutes ses relations extérieures ; c'est à lui par conséquent qu'il appartient d'apaiser les colères ou les jalousies de ces êtres mystérieux qu'il croit déposséder ou même assujettir à son profit : de là l'obligation de sacrifier au nom de la famille. Mais, puisqu'il s'agit de nourriture, chaque famille pourvoit à ses propres besoins ; si ses membres sont étroitement solidaires les uns des autres, ils n'ont du moins pas à se préoccuper de leurs voisins : de là le caractère nettement familial du culte.

Ces idées ont pu être obscurcies, mais non pas tout à fait éliminées, quand le sacerdotalisme est venu élaborer de tout autres notions. En pleine époque brahmanique survit encore la croyance que, par les sacrifices obligatoires et réguliers, chaque famille est mise à même de manger plantes et animaux. Je rappelle quelques récits et quelques rites où l'on trouve la trace de cette antique conception.

Les Asuras avaient souillé par le poison ou par un sortilège les plantes dont se nourrissaient bêtes et gens. Bêtes et gens dépérissaient. Les dieux s'appliquèrent à

même un effort fait pour s'émanciper de leur tutelle. Il est possible qu'une appréhension de ce genre ait contribué à l'institution du sacrifice.

(1) Asya rasasya jīvanasya devebhyo juhavāni, yad eṣām idaṁ sad upajīvāmaḥ.

les sauver ; ils réussirent par le sacrifice. Ainsi firent les dieux, ainsi firent les ṛṣis, et les hommes à la suite des ṛṣis. Ce furent là les *āgrayaneṣṭis*, c'est-à-dire les offrandes de prémices. « En accomplissant ce sacrifice, les dieux écartèrent le sortilège et le poison des deux sortes de plantes, (celles dont se nourrissent les hommes, et celles dont se nourrissent les bêtes), et depuis, les hommes mangèrent et le bétail brouta. Et maintenant, par le fait qu'il accomplit le sacrifice... le yajamāna rend salutaires, *anamīvās*, et inoffensives, *akilviṣās*, les deux sortes de plantes » (Çat. Br. 2, 4, 3, 1 sqq.).

« Les créatures émises par Prajāpati mangèrent l'orge de Varuṇa ; car à l'origine, l'orge appartenait à Varuṇa... (1) Varuṇa les saisit. Saisies par Varuṇa, elles furent déchirées. Elles étaient couchées ou assises par terre, aspirant et respirant... et c'est à cause du *prāṇa* et de l'*udāna* qu'elles ne périrent pas. Prajāpati les guérit au moyen des *varuṇapraghāsas*. Les créatures nées et les créatures à naître furent ainsi délivrées du lien de Varuṇa ; elles furent sans maladie et sans faute. Or quand le yajamāna accomplit ces offrandes au 4e mois (après le Vaiçvadeva, qui est le premier des *cāturmāsyāni*, des trois sacrifices de saison), il le fait, soit parce qu'ainsi Varuṇa ne saisit pas sa progéniture, soit parce que les dieux firent cette

(1) Tā asya (= Prajāpateḥ) prajā sṛṣṭā Varuṇasya yavān jakṣur ; Varuṇyo ha vā 'agre yavas .... // 2 : tā Varuṇo jagrāha ; / tā Varuṇagṛhītāḥ paridīrṇā anatyaç ca prāṇatyaç ca çiçyire ca niṣeduç ca prāṇodānau ; haivabhyo nāpacakramatur .... // 3. tā etena haviṣā Prajāpatir abhiṣajyat. / Tad yāç caivāsya prajā jātā āsan, yāç cājātās, tā ubhayīr Varuṇapāçāt prāmuñcat, tā asyānamīvā akilviṣāḥ prajāḥ prājāyata. // 4 : Atha yad eṣa etaiç caturthe māsi yajate, / tan « nāha nv evaitasya tathā prajā Varuṇo gṛhṇāti » 'ti « devā akurvann » iti, nv evaiṣa etat karoti, yāç ca nv evāsya prajā jātā, yāç cājātās, tā ubhayīr Varuṇa-pāçāt pramuñcati ....

offrande ; et les enfants qui lui sont nés ou qui lui naîtront sont par là délivrés du lien de Varuṇa ». (Çat. Br. 2, 5, 2, 1 sqq.). Pour les varuṇapraghāsas, on façonne avec de l'orge un bélier et une brebis. « La raison pour laquelle on façonne un bélier et une brebis, c'est que manifestement le bélier est la victime de Varuṇa, et qu'il délivre manifestement les créatures du lien de Varuṇa. On les fait d'orge, parce que Varuṇa se saisit des créatures quand elles eurent mangé l'orge ; on fait un couple, parce qu'on délivre les créatures du lien de Varuṇa par l'union conjugale. » (Çat. Br. 2, 5, 2, 16) (1).

Bhṛgu, le fils de Varuṇa, se croyait supérieur à son père en savoir. Varuṇa dit : « Il se croit supérieur à moi en savoir. » Il dit à son fils : « Mon fils, va vers l'est ; puis, ayant vu ce que tu y verras, va vers le sud ; puis, ayant vu ce que tu y verras, va vers l'ouest.... » Bhṛgu alla donc vers l'est, et il y trouva des hommes qui mutilaient membre à membre d'autres hommes, et disaient : « tu me l'as fait ; je te le fais. » Bhṛgu dit : « Chose affreuse ! voici des hommes qui mutilent d'autres hommes membre à membre ! ». Ceux qui mutilaient dirent : « Ils nous l'ont fait dans l'autre vie, nous voulons le leur faire dans cette vie. » — « Y a-t-il une expiation ? » demanda Bhṛgu. — « Il y en a une. — Laquelle ? — Ton père la connaît. » — Au sud, c'étaient des hommes qui en dépeçaient d'autres ; à l'ouest des hommes qui, assis et silencieux, mangeaient d'autres hommes assis et silencieux ; au nord, des hommes qui à grands cris mangeaient des

(1) Tad yan meṣaç ca meṣī ca bhavataḥ, eṣa vai pratyakṣaṁ Varuṇasya paçur yan meṣas ; tat pratyakṣam Varuṇa-pāçāt prajāḥ pramuñcati ; yavamayau bhavato, yavān hi jakṣuṣīr Varuṇo 'gṛhṇān ; mithunau bhavato, mithunād evaitad Varuṇapāçāt prajāḥ pramuñcati.

hommes qui criaient aussi. Bhṛgu revint vers Varuṇa, qui lui dit : Les hommes que tu as vus à l'est et qui membre à membre étaient mutilés par d'autres hommes, c'étaient les arbres. *Parce que le yajamāna prend aux arbres le bois pour allumer le feu du sacrifice, il s'assujettit les arbres, il conquiert le monde des arbres....* Et de même, les hommes que Bhṛgu a vu dépécer au sud, ce sont les paçus, les animaux du sacrifice ; et par le fait que l'homme offre du lait, il s'assujettit les animaux, et conquiert le monde des animaux. De la même manière, l'homme conquiert le monde des plantes cultivées et le monde des eaux... Quiconque sachant cela, offre l'agnihotra, s'assujettit l'univers, conquiert l'univers. (Çat. Br. 11, 6, 1, 1 sqq.).

Ce sont, bien entendu, les plantes alimentaires et les animaux domestiques, et, parmi les animaux domestiques, ceux-là surtout qui fournissent du lait à l'homme, que le yajamāna s'approprie par le sacrifice. Les fruits sauvages et les animaux de la forêt restent hors de la sphère d'action du culte. Qu'on les mange ou qu'on ne les mange pas, la religion n'a pas à s'en occuper. A propos de l'entrée dans le jeûne, on dit : « Si le sacrifiant ne mange pas, il est consacré aux Pères (il meurt), mais s'il mange, il offense les dieux (devān atyaçnāti). » On donne donc cette règle : Qu'il mange ce qui croit dans la forêt ». (Çat. Br. 11, 1, 7, 1) (1).

Aussi dans l'Inde, comme en Chine, les seules offrandes que l'homme puisse faire à ses dieux, ce sont celles dont il fait lui-même sa nourriture. « Que le roi accomplisse

(1) Tad vā 'ado vratopāyana 'udyate / « yadi nāçnāti, pitṛdevatyo bhavati ; yady u 'açnāti, devān atyaçnātī » 'ti. Tad « āraṇyam açnīyād » iti tatra sthāpayanti.

le sacrifice du cheval avec des bêtes apprivoisées ; alors les chemins coïncideront, les frontières des villages seront contiguës ; ni ogres, ni tigres, ni voleurs, ni meurtriers, ni brigands ne viendront dans la forêt. Mais s'il immole des bêtes sauvages, les routes s'écartent, les frontières ne sont plus contiguës.... C'est pourquoi il est dit : « La bête de la forêt n'est pas une bête (paçu) ; on ne doit pas l'offrir en sacrifice. » (Çat. Br. 13, 2, 4, 2 sqq.) (1).

Un récit bien connu, qu'on trouve à la fois dans l'Aitareya Brāhmaṇa (2, 8) et dans le Çatapatha Brāhmaṇa (1, 2, 3, 6 sqq.), expose que l'essence sacrificielle passa de l'homme dans le cheval, du cheval dans la vache, et puis successivement dans la brebis, la chèvre, la terre, l'orge et le riz, — de sorte que l'orge et le riz contiennent la vertu de toutes les autres victimes. La conclusion que le Çatapatha Brāhmaṇa donne à cette légende est bien remarquable : c'est qu'il y a des animaux qu'il ne faut pas manger. Or ces animaux ont au moins en partie l'air d'être des espèces sauvages apparentées aux espèces domestiques, le bos gaurus, le chameau, et sans doute aussi le çarabha. L'Aitareya Brāhmaṇa dit expressément : « Les animaux dont l'essence sacrificielle s'en est allée, sont impropres au sacrifice et l'homme ne doit pas manger de leur chair (2). » — « Assurément, toute nourriture n'est pas appropriée à Prajāpati. Or, comparé à Prajāpati, qu'est l'homme pour qu'il s'approprie toute nourriture ? Quelle que soit la nourriture qu'il n'offre pas à

(1) Sa yad grāmyaiḥ saṁsthāpayet, sam adhvānaḥ krāmeyuḥ, samantikaṁ grāmayor grāmāntau syātām, na 'rkṣikāḥ puruṣavyāghrāḥ parimoṣiṇa āvyādhinyas taskarā araṇyeṣv ājāyeran, yad āraṇyair vyadhvānaḥ krāmeyur, vidūraṁ grāmayor grāmāntau syātām .... // 3 : tad āhuḥ / « apaçur vā 'esa yad āraṇyo ; naitasya hotavyam ».

(2) *Ait. Br.* 2, 8, 6 (= adhy. 6, 8, 6) : ta eta utkrāntamedhā amedhyāḥ paçavas, tasmād eteṣāṁ nāçniyāt.

Prajāpati, que le sacrifiant y renonce lui-même, et n'en mange pas tant qu'il vit. » (Çat. Br. 5, 2, 2, 3. 4) (1). — Une voix se fit entendre : « Puruṣa, ne consomme pas (ces victimes humaines), car si tu les consommes, l'homme mangera l'homme » (Çat. Br. 13, 6, 2, 13) (2).

L'offrande par excellence est le soma. Or bien loin que le sacrifice fasse de cette liqueur la boisson légitime de l'homme, elle demeure expressément réservée aux dieux et aux brahmanes. Et pourtant les libations de soma se font précisément dans les grands sacrifices réguliers, qui ont pour principal objet, avons-nous dit, d'assurer à chaque famille la paisible jouissance des aliments fournis par les plantes et les animaux domestiques. D'où vient cette différence ?

Remarquons tout d'abord que, pour les temps les plus anciens, rien ne prouve que les brahmanes eussent seuls le droit de boire le soma. Quelques passages du Ṛgveda semblent indiquer au contraire que les bienfaits de ce breuvage sont accessibles à tous sans exception. Mais peu importe. Il est plus que probable que par suite du déplacement des tribus aryennes, le moment vint où l'ancienne liqueur enivrante cessa d'être d'un usage ordinaire. Le

(1) Prajāpater nv eva sarvam annam anavaruddhaṁ ; ka u tasmai manuṣyo, yaḥ sarvam annam avarundhīta ? .... // 4 : sa yan na saṁbharati, tasyodbruvīta. tasya nāçnīyād yāvajjīvaṁ.

(2) atha hainaṁ vāg abhyuvāda : « Puruṣa, mā saṁtiṣṭhipo ! yadi saṁsthāpayiṣyasi, puruṣa eva puruṣam atsyatī » 'ti. Il n'est pas inutile de rappeler à ce propos que le rituel atteste pour les époques anciennes le libre usage de la viande de bœuf ou de vache. Il est vrai que le Çatapatha Brāhmaṇa (3, 1, 2, 21) déclare déjà que manger de la viande c'est commettre un crime abominable ; mais il ajoute : « Néanmoins, Yājñavalkya a dit : « Quant à moi, j'en mange pourvu qu'elle soit nourrissante » (aṁsala = tendre, Eggeling). C'est encore à Yājñavalkya qu'on attribue cette règle inscrite dans le Çāstra qui porte son nom : « Quiconque mange de la viande après avoir rendu hommage aux dieux et aux pères, ne se charge pas d'une faute. » (I, 179).

rite maintint la libation traditionnelle, quitte à remplacer le breuvage primitif par d'autres, plus à portée, mais sans doute moins flatteurs pour le goût. De cette manière, le soma, c'est-à-dire les liqueurs assez diverses qui portèrent successivement ce nom, prit un caractère de plus en plus religieux. En effet, il a souvent suffi, pour consacrer un objet ou un acte, qu'il survécût comme tradition en disparaissant de l'usage commun. Pour les brahmanes, boire le soma, ce fut moins un privilège qu'une obligation ; mais, comme toujours, par le fait même que l'obligation n'incombait qu'à un groupe restreint de personnes, elle s'est peu à peu transformée en privilège (1).

IV.

Si notre explication est correcte, l'homme a sacrifié parce qu'il a cru légitimer ainsi les graves empiètements qu'il se permettait pour assurer sa subsistance. Nous savons pourquoi il sacrifie ; nous ne savons pas encore comment il a pu penser que les rites auxquels il avait recours obtiendraient l'effet désiré.

Pour détourner de lui et des siens la colère de puissances jalouses et vindicatives, le sacrifiant emploie concurremment deux moyens dont l'efficacité devait lui paraître évidente : il leur abandonne une part de ce dont il dispose pour l'alimentation de la famille ; il tâche de les désarmer par sa contrition.

Le yajamāna paie en quelque sorte tribut à la divinité, comme le vaiçya paie tribut au roi. « Les dieux subsistent de ce qui leur est offert en ce monde » (Çat. Br. 1, 2, 5,

(1) Sur la substitution mystique de la surā au soma, voir, entre autres passages, Aitareya Brāhmaṇa 7, 31 ; 8, 20.

24) (1). Que les dieux soient satisfaits, le yajamāna n'a plus rien à craindre de leur part. Dans une cérémonie accomplie en l'honneur de Rudra, on enfouit dans une taupinière un gâteau d'orge pendant qu'un prêtre murmure cette formule : « C'est là ta part, Rudra : la taupe est ton animal » (Çat. Br. 2, 6, 2, 10). Il n'est point nécessaire que la part du dieu soit bien grande. De même que dans le mois, il y a en quelque sorte concentration de l'influence religieuse sur les deux jours de la nouvelle et de la pleine lune, et que les sacrifices faits à ces deux époques libèrent tout le reste du mois ; de même les libations de lait, les gâteaux d'orge et de riz, par leur sacralisation intensive, désacralisent le lait, l'orge et le riz qui servent à l'alimentation de la famille. La vraie préoccupation du yajamāna, c'est plutôt d'affirmer le caractère spécial de la part réservée aux dieux. Le brahmanisme est en effet à cette phase où une ligne tranchée de démarcation est tracée entre tout ce qui est sacré et tout ce qui est profane. « Ce qui est humain est funeste (vyṛddham) au sacrifice. » (Çat. Br. 1, 8, 1, 29 ; cf. 3, 2, 2, 15 ; 3, 8, 1, 15). « Qu'on ne fasse pas (dans la darçapūrṇamāseṣṭi) le gâteau trop grand ; car en le faisant grand, on ferait un gâteau humain ; humain, il serait funeste au sacrifice » (Çat. Br. 1, 2, 2, 9) (2).

(1) itaḥ pradānād dhi devā upajīvanti.

(2) tam (puroḍāçam) na satrā pṛthuṁ kuryāt ; mānuṣaṁ ha kuryād, yat pṛthuṁ kuryād ; vyṛddhaṁ vai tad yajñasya, yan mānuṣam. Ce n'est pas à dire que l'homme puisse faire un usage immodéré des aliments qu'il doit à la tolérance de la divinité. Prajāpati a assigné à tous les êtres leur lot particulier ; à l'homme, il a prescrit de manger deux fois par jour, le matin et le soir. Mais tandis que les dieux, les Pères, et les bêtes observent fidèlement l'ordre établi par Prajāpati, « quelques hommes le transgressent. Aussi quiconque devient gras, s'engraisse en culpabilité jusqu'à ce qu'il chancelle et ne puisse plus marcher. » (Çat. Br. 2, 4, 2, 3, 6) : naiva devā atikrāmanti, na pitaro, na

Les rites expiatoires ne sont pas moins significatifs. Le chef de famille, se sentant responsable pour tous les siens de l'usurpation dont il s'est rendu coupable en appropriant à son usage des êtres de la nature, se livre en quelque sorte à la divinité. La *dīkṣā* fait de lui un être à part, et par conséquent sacré ; il est retranché momentanément de la vie quotidienne : « Celui qui est consacré, en vérité s'approche des dieux et devient une des divinités (devānām eko bhavati). Or les dieux sont séparés des hommes, et séparé est aussi ce qui est enclos de toutes parts ; c'est pourquoi il faut enclore de tous côtés celui qui est consacré » (Çat. Br. 3, 1, 1, 8) (1). Des privations et des abstinences de toutes sortes viennent accentuer son caractère extra-humain. Car « ce que manger est pour les hommes, le jeûne (*vrata*, les diverses observances religieuses) l'est pour les dieux » (Çat. Br. 4, 6, 4, 2) (2). Bref, il appartient aux dieux, et il ne peut rentrer dans le monde des profanes qu'après s'être dûment racheté. Sa rançon, c'est l'offrande : « Celui qui reçoit l'initiation s'immole à toutes les divinités. Or Agni, c'est toutes les divinités ; Soma, c'est toutes les divinités. Par le fait qu'il immole la victime destinée à Agni-Soma, le yajamāna se rachète de toutes les divinités. » (Ait. Br. 2, 3, 9). (3) Mais ici encore, il y a limitation de la durée pendant laquelle le yajamāna appartient à la divinité ; de sorte qu'en fait le sacrifice a pour effet de le racheter périodiquement.

paçavo ; manuṣyā evaike 'tikrāmanti ; tasmād yo manuṣyāṇāṁ medyaty, açubhe medyati, vihūrchati hi, na hy ayanāya cana bhavati.

(1) devān vā 'eṣa upāvartate, yo dīkṣate ; sa devatānām eko bhavati. Tira-iva vai devā manuṣyebhyas ; tira-ivaitad yat pariçritaṁ ; tasmāt pariçrayanti.

(2) yad vai manuṣyāṇām açanaṁ, tad devānāṁ vrataṁ.

(3) sarvābhyo vā 'eṣa devatābhya ātmānam ālabhate, yo dīkṣate ; 'gniḥ sarvā devatāḥ, somaḥ sarvā devatāḥ. Sa yad agnīṣomīyaṁ paçum ālabhate, sarvābhya eva tad devatābhyo yajamāna ātmānaṁ niṣkrīṇīte.

V

Le support du sacrifice est donc le sacrifiant. « Le maître du yajña, en vérité, c'est le yajamāna » (Çat. Br. 1, 7, 1, 11) (1). C'est le chef de famille qui entre en communication avec le dieu ; c'est lui qui retire le fruit des actes rituels, et, par lui, les membres de sa famille. On peut relever dans la légende, dans les traditions mêmes du brahmanisme sacerdotal bien des indices qui donnent à croire que sur ce point la réalité des faits a été en complet désaccord avec les prétentions et les théories cléricales. Tout d'abord les hymnes védiques ne laissent aucune incertitude sur ce point : le personnage à qui vont tous les hommages, c'est le riche laïque, *maghavan*, *sūri*, ou *svāmin*. Il n'en est guère autrement dans la littérature orthodoxe et même bouddhique. Une chose remarquable, et qui prouve quelle place considérable les laïques ont dû tenir dans la religion, c'est que de certains rites relativement réçents, mais reconnus cependant par les autorités théologiques, on avoue sans difficulté l'origine princière. C'est, par exemple, le cas des sacrifices Dākṣāyaṇas, qui sont une modification de la darçapūrṇamāseṣṭi attribuée à des Kṣatriyas (cf. Çat. Br. 2, 4, 4). Rappelons aussi que le savoir théologique n'est point l'apanage exclusif des gotras brahmaniques. Ce n'est pas seulement dans les Upaniṣads, mais aussi dans le Çatapatha Brāhmaṇa et dans le Ṛgveda qu'on rencontre parmi les rois ou les fils de rois des invidualités religieuses fort réputées. Un ṛṣi, auteur d'hymnes védiques, Parucchepa, descend du roi Divodāsa. Un autre roi, Janaka, a laissé de vivants

(1) yajamāno vai yajñapatiḥ.

souvenirs dans la littérature orthodoxe : Le roi du Videha, Janaka, faisait une tournée avec quelques brahmanes. Il leur demanda comment ils s'acquittaient chacun de l'agnihotra. Yājñavalkya fit la meilleure réponse, et reçut du roi, comme récompense, cent vaches. Mais le sage Yājñavalkya lui-même ne sait pas à fond la théorie de l'agnihotra. Il faut que le roi le renseigne sur certains points obscurs. Aussi Yājñavalkya lui accorde-t-il un *vara*, un vœu. « Accorde-moi, demanda Janaka, la permission de te poser n'importe quelle question à mon gré. » Dès lors, Janaka fut un brahmane. (Çat. Br. 11, 6, 2) (1).

A l'origine, le prêtre est un assistant qui chante, dit les formules, fait les gestes rituels. Le brahmane proprement dit est donné comme le médecin du sacrifice, le *bhiṣaj* ; son importance est donc éventuelle ; que les actes soient correctement accomplis, et son rôle est réduit à néant. En principe, le ṛtvij n'a pas à attendre du sacrifice autre chose que la dakṣiṇā, le salaire. Les textes le disent nettement là où leur jugement est désintéressé. C'est par exemple ce que déclare par rapport au hotar le Çatapatha Brāhmaṇa, qui est censé fait pour l'adhvaryu : « Quelques-uns disent : « Puissent le ciel et la terre me protéger ». Ils prétendent que de cette manière le hotar ne s'exclut pas de la bénédiction qui résulte du sacrifice. Qu'on ne s'exprime pas ainsi. La bénédiction obtenue par le sacrifice est pour le sacrifiant. Qu'est-ce que les prêtres officiants ont à faire avec elle ? Quelque bénédiction qu'ils demandent, elle est toute pour le sacrifiant seul. Quiconque dit : « Puissent le ciel et la terre me protéger ! »

(1) Un autre roi du Videha, Māṭhava, semble aussi avoir été versé dans les questions théologiques. Cf. Çat. Br. 1, 4, 1, 10 sqq. — Sur Vasiṣṭha, cf. Ç. Br. 12, 6, 1, 41.

envoie sans adresse cette bénédiction. Que le hotar dise : « Puissent le ciel et la terre protéger le yajamāna ! » (Çat. Br. 1, 9, 1, 21) (1). Aussi pendant que le hotar récite la bénédiction, le yajamāna murmure : « Qu'Indra mette en moi sa puissance ; que des richesses abondantes s'accroissent pour nous ; qu'il y ait des bénédictions pour nous ; qu'il y ait de vraies bénédictions pour nous ! » « Car c'est en vérité une réception de bénédictions. Quelques bénédictions que les prêtres invoquent à cette occasion sur lui, il les reçoit et les fait siennes ». (Çat. Br. 1, 8, 1, 42) (2).

Il y a plus. Il n'apparait pas que le prêtre qui officie revête pendant la cérémonie un caractère particulièrement sacré ou divin. Le gâteau de la darçapūrṇamāseṣṭi est censé cuit par le dieu Savitar ; cuit par un dieu, il n'est pas humain ; le toucher, c'est le profaner. Cependant une formule fait que l'attouchement du gâteau soit sans danger. C'est l'adhvaryu qui la prononce : « N'aie pas peur, ne t'inquiète pas ! » « Il parle ainsi : « N'aie pas peur, ne t'inquiète pas, parce que moi *un homme* je te touche toi qui n'es pas humain ! » (Çat. Br. 1, 2, 2, 15) (3). Puisque le rite est dans ces matières autrement

(1) tad u haika 'āhuḥ / « ubhe ca meti tathā hotāçiṣa ātmānaṁ nāntaretī » 'ti tad u tathā na brūyād ; yajamānasya vai yajña 'āçīḥ Kiṁ nu tatra 'ṛtvijāṁ ? Yām vai kāṁ ca yajña 'ṛtvija āçiṣam āçāsate, yajamānasyaiva sā ; na ha sa etāṁ kva canāçiṣaṁ pratiṣṭhāpayati, ya āhobhe ca meti Tasmād u brūyād « ubhe cainam » ityeva.

(2) atha ya'rāçiṣam āçāste / taj japati « mayīdam indra indriyaṁ dadhatv ! asmān rāyo maghavānaḥ sacantām ! asmākaṁ santv āçiṣaḥ ! satyā naḥ santv āçiṣa » ! ity. āçiṣām evaiṣa pratigrahas ; tad yā evātra 'ṛtvijo yajamānāyāçiṣa āçāsate, tā evaitat pratigṛhyātmankurute.

(3) so 'bhimṛçati / « mā bher, mā saṁvikthā » iti, « mā tvaṁ bheṣīr, mā saṁvikthā, yat tvāham amānuṣaṁ santaṁ mānuṣo 'bhimṛçāmī » 'ty evaitad āha. La doctrine, il est vrai, n'est pas arrêtée sur ce point. Le Çatapatha Brāhmaṇa enseigne en effet que le hotar, au moment où il est choisi pour l'office de prêtre officiant, devient « comme non-humain »

plus significatif que la théorie, il est remarquable que, lorsqu'on amène la victime sur le lieu du sacrifice, le yajamāna ne puisse pas la toucher directement. C'est le pratiprasthātar qui la tient par derrière au moyen d'une sorte de fourche ; l'adhvaryu tient le pratiprasthātar, le yajamāna tient l'adhvaryu. Si c'était, comme on l'a dit, parce que le yajamāna ne saurait sans danger toucher l'animal qui, à ce moment, est sursaturé de divinité, il est évident que l'ordre de préhension serait autre : en tête viendrait l'adhvaryu, puis le pratiprasthātar, qui n'est que l'aide de l'adhvaryu et dont le caractère est partant beaucoup moins sacré. Il y a évidemment gradation ascendante au point de vue religieux de l'assistant au prêtre principal, de celui-ci au yajamāna (1).

Dans les longues sessions sacrificielles, où les opérations durent plusieurs jours et quelquefois même toute une année, et où par conséquent les rôles ne pouvaient plus être tenus que par les professionnels du sacrifice, il est prescrit que seuls les brahmanes ont qualité pour officier : comme souvent, la théorie est venue consacrer l'état de fait. Mais le yajamāna est si bien un rouage essentiel du culte que la fonction et le titre de gṛhapati

(*amānuṣa iva*), et qu'il lui faut subir un rite de désacralisation pour redevenir *mānuṣa*. Mais d'autres textes attribuent le même rite au yajamāna, ou le passent sous silence.

(1) D'après le Çatapatha Brāhmaṇa, le yajamāna ne doit pas tenir lui-même la victime, parce qu'elle est menée à la mort ; mais il doit la tenir indirectement, pour ne pas être retranché du sacrifice. (3, 8. 1, 10) : tad āhuḥ / « naiṣa yajamānenānvārabhyo ; mṛtyave hy etaṁ nayanti ; tasmān nānvārabhete » 'ti. Tad anv evārabheta ; na vā' etaṁ mṛtyave nayanti, yaṁ yajñāya nayanti ; tasmād anv evārabheta, yajñād u haivātmānam antariyād, yan nānv ārabheta ; tasmād anv evārabheta. Tat parokṣam anvārabdhaṁ bhavati ; vapāçrapaṇībhyāṁ pratiprasthātā, pratiprasthātāram adhvaryur, adhvaryuṁ yajamāna ; etad u parokṣam anvārabdhaṁ bhavati.

sont dévolus à un des brahmanes associés pour la cérémonie.

Il est vrai que dans un rite qui semble être fort ancien, celui du Rājasūya, ou du sacre, le prêtre dit : « Cet homme, o vous Kurus....., est *votre* roi. Notre roi, à nous brahmanes, c'est Soma ! » Mais on aurait peut-être tort de voir là l'affirmation publique et solennelle de l'indépendance des brahmanes par rapport à la royauté. Le commentaire que donne le Çatapatha Brāhmaṇa de cette fière parole, la réduit en définitive à de très modestes proportions ; il montre qu'il ne s'agit que de constater l'immunité dont jouit le brahmane en fait d'impôts : « Par cette formule, il fait que toutes choses ici-bas soient une nourriture pour le roi ; mais il excepte le brahmane, et le brahmane seul ; c'est pourquoi le roi ne doit pas se nourrir de brahmanes » (1).

Non, c'est le yajamāna qui est le soleil ; les ṛtvijs sont les points cardinaux (Çat. Br. 5, 3, 3, 12 ; cf. 5, 4, 2, 3). Quand Agni se sauva loin des dieux, pour ne pas leur servir de hotar, il alla se cacher dans les eaux. Les dieux finirent par l'y découvrir, et Agni cracha sur ces eaux qui n'avaient pas su lui servir de refuge. De là naquirent les dieux Āptyas, Trita, Dvita, Ekata. « Ils allaient et venaient avec Indra, tout comme aujourd'hui un brahmane prend place dans le cortège d'un roi ». (Çat. Br. 1, 2, 3, 2) (2).

Si l'on réfléchit que dans le repas communiel qui accompagne l'agnihotra, la part du brahmane, c'est l'*ucchiṣṭa*, ce qui reste dans le pot, et que, d'après le Çata-

(1) *Çat. Br.* 5, 3, 3, 12 : « eṣo vo 'mī rājā, somo 'smākaṁ brāhmaṇānāṁ rāje » 'ti. Tad asmā 'idaṁ sarvam ādyaṁ karoti ; brāhmaṇam evāpoddharati ; tasmād brāhmaṇo 'nādyaḥ.

(2) ta Indreṇa saha ceruḥ / yathedaṁ brāhmaṇo rājānam anucarati.

patha Brāhmaṇa (13, 8, 3, 11) (1), le tumulus du kṣatriya doit avoir la hauteur d'un homme qui a les bras levés, tandis que, pour le brahmane, il doit s'élever seulement à la hauteur de la bouche, on reconnaîtra combien tous ces indices concordent, et combien il devient vraisemblable que, par son institution, le sacrifice remonte à un temps où tout père de famille aryen était prêtre pour les siens, et n'avait besoin d'aucun intermédiaire pour entrer en relation avec la divinité.

VI.

Peu à peu les rôles se sont renversés. L'importance du brahmane grandit ; le sacrifiant ne garde, ou peu s'en faut, que le privilège de donner la dakṣiṇā. Deux causes semblent avoir coopéré à cette diminution, le développement de l'individualisme religieux et celui du sacerdotalisme. La religion a cessé d'être diffuse pour se concentrer dans deux catégories d'hommes, l'ascète et le brahmane ; le premier, représentant l'élément personnel, spontané, novateur ; le second, la tradition collective, de plus en plus étroite et obligatoire. Il se fit donc comme une division du travail religieux. Au temps des anciennes légendes, les dieux, les ṛṣis, les démons eux-mêmes, sont en même temps *çrāmyantas* et *arcantas*, peinant et chantant les louanges. Entre les cramaṇas d'un côté, et les ritualistes de l'autre, il ne reste plus guère de place pour le yajamāna, le laïque, et son rôle ne se maintient dans le sacrifice qu'à titre de survivance.

En effet, l'ascétisme, sous ses diverses formes, c'est la

(1) Que la théologie ait fait de l'ucchiṣṭa, précisément parce qu'il est absorbé par les brahmanes, un des ressorts de l'ordre universel, cela ne saurait être pris en sérieuse considération.

pénétration de la vie toute entière par un idéal religieux plus ou moins élevé. L'ascète fait fi d'un culte qui, en sursaturant de religion certains moments, certains objets, certaines personnes, libère complètement tout le reste, et fait artificiellement deux parts dans l'existence. Or, la distinction entre ce qui est profane et ce qui est divin ne saurait être plus complète que dans le brahmanisme, ni s'exprimer d'une manière plus frappante que dans cette légende que raconte le Çatapatha Brāhmaṇa (2, 2, 2) : « Les dieux et les Asuras luttaient les uns contre les autres... les dieux demeuraient inférieurs ; ils se mirent à peiner et à louer ... ils virent l'immortel Agnyādheya. Ils dirent : « Allons, plaçons cet immortel en nous-mêmes... » Ils dirent aux Asuras : « Nous établirons en nous-mêmes (ā-dhā) les deux feux, et vous, que ferez-vous ? » — Nous le déposerons (ni-dhā), disant : « Mange l'herbe ; mange le bois ; cuis la bouillie ; cuis les aliments ». Or ce feu que les Asuras déposèrent, c'est le feu même avec lequel les hommes préparent leur nourriture ». L'ascétisme dira au contraire avec le poète de la Bhagavad Gītā : « La vraie dévotion, celle qui détruit la souffrance, c'est la dévotion de quiconque mange, se délasse, déploie son activité, dort et veille avec dévotion ». Si l'on ajoute que l'ascétisme spécifiquement hindou est imbu de l'idée que le mérite acquis par l'individu reste strictement individuel, et n'est point par conséquent réversible sur une famille ou sur un groupe quelconque, on comprendra qu'il devait se trouver nécessairement en conflit avec l'ancienne conception du sacrifice.

De son côté, le sacerdotalisme, à mesure qu'il s'est développé, a battu en brèche la religion familiale. Sans doute nous avons dans nos textes l'expression des aspira-

tions du brahmanisme plutôt que l'image fidèle de la réalité ; cependant, il ne faut pas perdre de vue que dans l'Inde plus qu'ailleurs, la théorie a souvent réussi à mouler les faits à sa ressemblance. D'ailleurs, les besoins d'un culte compliqué et formaliste ont nécessairement poussé à la spécialisation religieuse. Un apprentissage professionnel est devenu indispensable du jour où les cérémonies se sont imprégnées de magie. Or ce fut le cas dès qu'au sacrifice s'est mêlée la préoccupation de soustraire à des influences hostiles le yajamāna et les actes qu'il accomplissait. Le brahmane, en effet, n'est pas seulement un médecin, c'est-à-dire le redresseur de toute faute commise ; c'est aussi un magicien, le repousseur des esprits malins (apahantā rakṣasām). Magicien, il l'est même à un tel point, qu'il y a quelque chose d'équivoque dans son caractère. — On raconte que les Asuras étaient en train de construire un autel pour monter au ciel. Pour déjouer leurs efforts, il faut à tout prix les tromper. Que fait Indra ? Il se rend vers les Asuras en se faisant passer pour un brahmane (Çat. Br. 2, 1, 2, 13 sqq. ; Taitt. Br. 1, 1, 2, 4 sqq.). — Bientôt, le brahmane prétend agir directement sur les phénomènes de la nature ; il devient un agent cosmique, sans cesser pour cela d'être un sorcier. Nous avons le mélange des deux conceptions dans ce passage du Çatapatha Brāhmaṇa qui se propose d'expliquer pourquoi les « vers d'allumage » (sāmidhenīs) doivent, autant que possible, être dits d'une seule haleine par le hotar : « En les récitant ainsi, il rend continus les jours et les nuits de l'année, et les jours et les nuits de l'année s'écoulent d'une manière ininterrompue. Et ainsi il ne donne pas accès au haineux ennemi ; il lui donnerait accès, s'il ne récitait pas les sāmidhenīs sans interrup-

tion ». (Çat. Br. 1, 3, 5, 16) (1). Dès lors non seulement, c'est la formule correctement dite qui est considérée comme le plus efficace moyen d'action sur la divinité, mais encore l'horreur de ce qui est spontané et individuel devient si grande qu'on condamne au nom de la religion tout excès, toute *superstitio* : « Il ne faut pas que le hotar fasse plus de prières que cela ; sinon, ce serait un excès ; tout ce qui est excessif dans le sacrifice est à l'avantage du haineux ennemi » (Çat. Br. 1, 9, 1, 18) (2).

Dépositaire unique de la toute puissance des ṛcs, des sāmans et des yajus, le brahmane a émis la prétention de partager avec le yajamāna les bénéfices des actes sacrés. Dans le rite des uparavas, l'adhvaryu et le yajamāna se touchent réciproquement la main droite à travers deux des trous qui ont été creusés dans le sol, et l'adhvaryu dit : « Sacrifiant, qu'y a-t-il ici ? » — Bonheur, dit l'autre. « Que ce bonheur soit à nous en commun », dit l'adhvaryu à voix basse. Puis ils changent de place, car on a creusé quatre trous, et se touchent la main. Cette fois, c'est le yajamāna qui demande à l'adhvaryu : « Qu'y a-t-il ici ? — Bonheur ! — Qu'il soit mien », dit le yajamāna ». (Çat. Br. 3, 5, 4, 2 sqq.). — De nombreux textes affirment maintenant la solidarité du sacrifiant et du brahmane : « Les prêtres entourent le yajamāna et montent à sa suite au monde céleste » (ib. 4, 2, 5, 9) (3). — Dans l'iṣṭi du

(1) tā vai saṁtatā avyavachinnā anvāha ; saṁvatsarasyaivaitad ahorātrāṇi saṁtanoti ; tānīmāni saṁvatsarasyāhorātrāṇi saṁtatāny avyavachinnāni pariplavante. Dviṣata 'u caivaitad bhrātṛvyāya nopasthānaṁ karoty ; upasthānaṁ ha kuryād yad asaṁtatā anubrūyāt ; tasmād vai saṁtatā avyavachinnā anvāha.

(2) nāto bhūyasīḥ kuryād ; atiriktaṁ ha kuryād yad ato bhūyasīḥ kuryād ; yad vai yajñasyātiriktaṁ, dviṣantaṁ hāsya tadbhrātṛvyam abhyatiricyate.

(3) ṛtvijo yajamānaṁ parigṛhyaivāta ūrdhvāḥ svargaṁ lokam upotkrāmanti.

darçapūrṇamāsa, entre autres formules, le brahmane dit : « Fais prospérer le sacrifice ; fais prospérer le maître du sacrifice ; fais-moi prospérer ! » (1) — « Le yajamāna est le corps du sacrifice, les prêtres qui officient en sont les membres ; assurément où est le corps, là sont les membres ; où sont les membres, là est le corps. Si les prêtres n'ont pas de place dans le ciel, le sacrifiant n'en a pas non plus ; car tous deux sont du même monde. Mais qu'il n'y ait pas discussion sur la dakṣiṇā, car si la dakṣiṇā est discutée, les prêtres n'ont pas de place dans le ciel. » (Çat. Br. 9, 5, 2, 16) (2).

C'est maintenant le prêtre qui est l'agent principal du sacrifice : « Là où est le prêtre, là est le sacrifice » (Ait. Br. 7, 26). Dans les traités théologiques, où elle peut s'étaler à son aise, l'insolence sacerdotale ne connait plus de bornes. Dans un des rites du Rājasūya, un brahmane, adhvaryu ou purohita, tend au roi le glaive du sacrifice, le *sphya*, et dit : « Tu es la foudre d'Indra ; avec la foudre sers moi (*tena me radhya*) ». La formule en soi est modeste, mais non le commentaire qu'en donne le Çatapatha Brāhmaṇa : « Le sphya étant la foudre, le brahmane au moyen de la foudre fait le roi plus faible que lui-même ; car vraiment le roi qui est plus faible qu'un brahmane, est plus fort que ses ennemis. De cette manière le brahmane rend le roi plus fort que ses ennemis. » (5, 4, 4, 15) (3).

(1) *Çat. Br.* 1, 7, 4, 21 : tena yajñam ava, tena yajñapatim, tena mām ava.

(2) ātmā vai yajñasya yajamāno, 'ṅgāny ṛtvijo ; yatra vā ātmā, tad aṅgāni ; yatro 'aṅgāni, tadātmā Yadi vā 'ṛtvijo 'lokā bhavanty, aloka u tarhi yajamāna ; ubhaye hi samānalokā bhavanti. Dakṣiṇāsu tv eva na saṁvaditavyaṁ ; saṁvādenaiva ṛtvijo 'lokāḥ

(3) adhvaryur vā. yo vāsya purohito bhavati « Indrasya vajro 'si ; tena me radhye » 'ti ; vajro vai sphyaḥ ; sa etena vajreṇa brāhmaṇo rājānam ātmano 'balīyāṁsaṁ kurute ; yo vai rājā brāhmaṇād abalīyān, amitrebhyo vai sa balīyān bhavati ....

VII.

Singulièrement amoindries en ce qui concerne le sacrifice proprement dit, les obligations religieuses du gṛhapati sont restées très grandes dans la vie familiale. Elles prennent dans la littérature classique la forme du *svadharma*, des devoirs de caste, qui sont posés comme une condition absolue pour la prospérité de la famille et pour l'obtention du bonheur dans ce monde et dans l'autre. Quant au culte traditionnel, le laïque s'en désintéresse à peu près complètement. C'est bien naturel puisque ce culte lui est en somme étranger. On voit déjà dans le Çatapatha Brāhmaṇa combien le zèle religieux est devenu intermittent. — Pendant que l'adhvaryu trace une des lignes qui servent dans le rite de la dīkṣā, il dit : « Fais que les moissons aient de pleins épis ! » « Avec cette formule, il engendre le sacrifice. Car quand l'année est bonne, il y a assez pour le sacrifice ; mais si l'année est mauvaise, il n'y a pas assez pour le yajamāna lui-même. Ainsi donc, avec cette formule, il engendre le sacrifice » (3, 2, 1, 30) (1).

Le déplacement du centre de gravité dans le culte est complet. Les rôles autrefois accessoires ont passé au premier plan, l'ancien protagoniste n'est plus qu'un personnage insignifiant. A l'origine, la famille prospérait par le sacrifice ; dorénavant, l'acte sacré intéressera surtout le prêtre, qui est seul à vivre de l'autel.

PAUL OLTRAMARE,
professeur à l'Université de Genève.

---

(1) « susasyāḥ kṛṣīs kṛdhī » 'ti yajñam evaitaj janayati ; yadā vai suṣamaṁ bhavaty, athālaṁ yajñīya bhavati ; yado duḥṣamaṁ bhavati, na tarhy ātmane canālaṁ bhavati ; tad yajñam evaitaj janayati.

AVICENNE.

I.

Avicenne, qu'on a d'abord trop prôné pour le traiter ensuite fort injustement, a enfin trouvé des juges compétents et équitables. Grâce aux travaux de M. Mehren, grâce surtout au beau livre que le savant professeur d'arabe de l'Institut catholique de Paris, M. Carra de Vaux, vient de lui consacrer (1), il attire de nouveau l'attention, non seulement des spécialistes, mais encore de cette partie du public qui s'intéresse à l'histoire de la philosophie (2). Et quand on aura étudié ce travail avec toute l'attention

(1) *Les grands philosophes. Avicenne* par le Bon CARRA DE VAUX. Paris, Félix Alcan, éditeur, 108, Boulevard St Germain, 108. 1900. In-8, VIII et 304 p. avec une carte, 5 francs.

(2) On sait que, si le grand public s'était depuis longtemps désintéressé d'Avicenne, le monde savant n'avait jamais cessé tout-à-fait de s'occuper de lui. Remontant assez haut, on peut citer, par exemple, les biographies de Melanchton (*Selectae declamationes*. 1587, tome III), d'Estevan de Villa (Burgos, 1617) et de Patini (Padoue, 1678). Un savant de Damas, Dadichi, a communiqué à Lederlin le jugement qu'on doit porter de ce qui est dit d'Avicenne dans les écrits de plusieurs savants de l'Europe. (Dans HUMMEL, *Analecta critica*. Strasbourg, Heitz, 1766). De nos jours, nous avons les travaux de S. Munk (*Mélanges de philosophie juive et arabe*, 1859, p. 352-366) et de Dugat (*Histoire des philosophes et des théologiens musulmans*, 1878, p. 205-213 ; cfr. p. XII). Parmi les historiens de la philosophie, on peut mentionner, outre Tennemann et Ritter, Hauréau (*De la philosophie scolastique*, 1850, I, p. 366-371) et Stöckl (*Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, 1865, II, p. 23-58).

Plus récemment la philosophie d'Avicenne a fait l'objet de travaux approfondis de M. Mehren ; M. Carra en fait le relevé, p. 150. Plusieurs de ces travaux se trouvent dans le *Muséon* : I, p. 389-409 et 506-522 ; II, p. 460-474 et 561-574 ; III, p. 383-403 ; IV, p. 35-42 et 594-609 ; V, 52-67 et

qu'il mérite, on pensera certainement comme l'auteur. « Après qu'on se sera rendu compte de la physionomie extraordinaire de ce personnage, de la précocité de ses talents, de la promptitude et de l'élévation de son intelligence, de la netteté et de la force de sa pensée, de la multiplicité et de l'ampleur de ses œuvres composées au milieu des agitations incessantes de sa vie, de l'impétuosité et de la diversité de ses passions, on demeurera convaincu que la somme d'activité dépensée dans une telle existence, dépasse énormément celle dont seraient capables, même encore de nos jours, des types humains moyens ». (P. 128 ; cfr. p. 156).

Pour nous faire accepter ces conclusions, il fallait toute la variété et la profondeur des connaissances de M. Carra, ancien élève de l'École Polytechnique, qui n'est pas moins au courant de l'histoire de la philosophie et des sciences que de celle des systèmes religieux ou philosophiques de l'Orient. Il fallait aussi la clarté de son exposition, le charme de son style, l'amour qu'il a voué à son héros, le zèle avec lequel il s'applique à découvrir ce que ses doctrines parfois étranges contiennent de vrai et d'acceptable, toute la largeur enfin de son esprit. M. Carra, en effet, ne recule devant aucune question et, nulle part, il ne cache sa pensée, si hardie qu'elle soit : il ne craint pas de dire, par exemple, que « le texte du Coran, comme celui de la Bible, ne répugne pas à l'existence d'un chaos auquel s'appliquerait la création et dont l'origine serait indéfinie » (1) ou, encore, que l'idée de la progression prophétique « est belle en elle-même et assez séduisante » (2).

411-426 ; VI, p. 383-393. Cfr. l'article de M. de Dillon, *Muséon*, I, p. 303-307.

M. Forget a édité en 1892 le texte arabe des *Ichârât*, dont il a traduit et publié un chapitre (*De l'âme terrestre et de l'âme céleste*) dans la *Revue néo-scolastique*, I, p. 19-38. Cfr. aussi *Muséon*, V, p. 52 et suiv. et XII, p. 96. M. Worms n'a pas utilisé les travaux de M. Forget dans son ouvrage intitulé *Die Lehre von der Anfanglosigkeit der Welt bei den mittelalterlichen arabischen Philosophen des Orients und ihre Bekämpfung durch die arabischen Theologen*, 1901.

(1) Carra, p. 8.

(2) Carra, p. 13-14. Son jugement sur Mahomet comme philosophe est un modèle de modération et de pénétration. « Mahomet philosophe peut en définitive être jugé comme un esprit modéré et sage, net et pratique, beaucoup plus moral que métaphysique. Il créa une théologie noble et

II.

Mais ce n'est pas seulement Avicenne que notre auteur nous fait connaître. Pour que nous puissions nous rendre exactement compte de la part qui lui revient dans le mouvement scientifique de son temps, M. Carra consacre un peu plus du tiers de son livre à nous retracer l'histoire des idées philosophiques en Orient avant Avicenne. Il expose la philosophie du Coran, les travaux des traducteurs et les systèmes des savants syriens, sabéens ou harraniens, ainsi que ceux des arabes tels que Alkindi et ses disciples, Afarâbi et les Frères de la pureté (c'est-à-dire les amis sincères).

De cette étude, l'auteur conclut qu'il y avait en Orient une tradition philosophique, combinant les données du péripatétisme avec celles des systêmes néo-platoniciens et il explique ainsi pourquoi les Arabes croyaient que la philosophie est une (1).

Mais n'y avait-il pas plus et autre chose qu'une simple tradition ? Si l'on se rappelle l'histoire de la transmission des sciences grecques aux Arabes, qui ont toujours aimé à emprunter des sciences toutes faites et des ouvrages complets ; si, d'autre part, on considère combien Avicenne ressemble à Alfarâbi et combien Alfarâbi à Alkindi, on serait plutôt tenté d'admettre que le système composite avait déjà trouvé sa formule complète antérieurement aux philosophes arabes, probablement dans un livre, et que ceux-ci n'ont fait qu'adopter ce livre pour le copier, l'étendre ou l'amender. Il y a là une période encore trop peu connue de l'histoire de la philosophie et il vaudrait la peine de rechercher avec soin si ce système n'a pas existé, comme nous le croyons, sous une forme arrêtée, dans des sources prémusulmanes. Pour cela, il faudrait d'ailleurs étendre les recherches aux philosophes juifs, que M. Carra passe sous silence, mais qui ont dû prendre, à ce mouvement, une part considérable. C'est du moins ce que fait

ferme, imitée de la théodicée biblique. Il fut préservé par son bon sens de divers excès où des théologiens ultérieurs entraînèrent sa doctrine, et son ignorance relative ne lui permit pas de pressentir aucune des difficultés que la spéculation philosophique devait après lui soulever dans l'Islam. » (P. 14).

(1) CARRA, p. 38, 72, 76, 113-114 et 272 et suiv. — Cfr. HAURÉAU, II, p. 10.

penser la lecture des pages que leur a consacrées Munk dans ses remarquables *Mélanges de philosophie juive et arabe.*

III.

Après cet exposé historique, M. Carra nous présente le système d'Avicenne, passant successivement en revue sa logique, sa physique, sa métaphysique et sa mystique, expliquant partout la pensée de son auteur et montrant les progrès de détail qu'il a fait faire au système dont il s'était constitué le champion. Cet exposé est si clair qu'il aura pour effet de faire admirer Avicenne et même de rendre quelque influence à ses idées. Mais, s'il en est ainsi, n'importe-t-il pas de se demander si, entraîné par la vive sympathie que lui inspire son héros, le biographe n'a pas trop laissé dans l'ombre ses défauts ? Nous le pensons ; aussi croyons-nous devoir assumer le rôle ingrat d'avocat du diable et marquer ce qu'on peut lui reprocher : noter les défauts de la méthode d'un philosophe, c'est, semble-t-il, rappeler aux autres d'avoir à s'en garder.

Il faut, tout d'abord, reconnaître qu'Avicenne se fait, de la science, une assez pauvre idée ; sous ce rapport, il ne dépasse pas ses contemporains. Ayant achevé de parcourir le cycle des sciences de son temps avant d'avoir atteint l'âge de dix-huit ans, il fait, à ce sujet, un aveu assez étrange. « A ce moment-là, dit-il, je possédais la science par cœur ; maintenant elle a mûri en moi ; mais c'est toujours la même science ; je ne l'ai pas renouvelée depuis ». (1) Inutile d'insister.

Un autre reproche, plus grave, que l'on peut faire à Avicenne, c'est qu'il n'a pas su se dégager du goût de ses contemporains pour les allégories. Citons de lui *Hây ben Yaqzân* (2) et l'*Oiseau* (3). N'aurait-il pas dû comprendre qu'en recourant à ce mode d'exposition, il travaillait en définitive à discréditer la philosophie, à laquelle on n'a que trop le droit de reprocher des formules vagues ou obscures ? Car, si des comparaisons peuvent être

(1) Carra, p. 135-136.
(2) *Muséon*, V, p. 411-426.
(3) *Muséon*, VI, p. 383-393.

utiles en philosophie quand elles schématisent la pensée (1), s'il en est même de frappantes, comme, par exemple, celle de Geulincx des deux pendules à l'unisson, les allégories sont généralement dangereuses, parce qu'elles ajoutent souvent à l'obscurité de la pensée et, qu'en tout cas, elles ne sont jamais l'expression scientifique et adéquate d'une idée.

Comme exemple fameux, on pourrait citer l'allégorie de *Hây ben Jaqzân* d'Ibn Tofaïl, à laquelle M. Mehren trouve un charme particulier (2) et dont Munk (3) se borne à déclarer la forme nouvelle et originale.

Cette allégorie nous montre un homme seul au monde dans un pays désert et nous raconte comment il se forme un système philosophique. Il est bien vrai que la lutte de la volonté humaine contre les obstacles excite en général vivement notre intérêt et la donnée, présentée de la façon le plus extrême comme dans les Robinsonnades, dont l'allégorie de Tofaïl est la plus ancienne, a certainement beaucoup de charme. Mais à qui pourra-t-on bien faire croire qu'un sauvage sans culture reconstitue, par les seules forces de sa raison peu-à-peu développée, le péripatétisme d'Aristote et le complète par les rêveries, si souvent extravagantes, des Alexandrins ? Pour le dire comme nous le pensons, il n'y aurait pas de morceau plus absurde dans toute l'histoire de la philosophie si nous n'avions l'absurde fiction de la statue de Condillac.

Au surplus, Avicenne s'est rendu compte lui-même de l'inconvénient des allégories. A la fin de celle de l'*Oiseau*, il s'exprime comme il suit : « Maintenant, mes frères, combien de vous ne me diront pas, après avoir entendu par ma bouche ce petit récit : Nous te voyons bien l'esprit douloureusement affecté et l'âme saisie de démence ; par Dieu, tu ne t'es pas élevé en l'air, mais ton esprit suit une pure imagination ; tu n'as pas non plus été captif et en cage, mais ton âme a été prise ; comment l'homme pourrait-il

(1) *Descartes* par A. Fouillée, p. 171. — La comparaison d'Avicenne que M. Carra nous fait connaître, p. 221-222, nous paraît être une véritable logomachie.

(2) *Muséon*, V, p. 411.

(3) *Mélanges*, p. 413.

s'envoler ou l'oiseau parler ? Évidemment la bile noire s'est emparée de ton corps, et la sécheresse de ton cerveau. Il te faut donc adopter un autre régime, prendre une tisane d'opium, avec des bains tempérés, te frotter d'huile de nénuphar, choisir des mets convenables, éviter l'insomnie et toute espèce d'excès, être ménager des spéculations ; car nous t'avons connu auparavant comme un compagnon raisonnable … » Et à toute cette critique, à laquelle Avicenne prête lui-même l'appui de ses connaissances médicales, il ne trouve à répondre que ceci : « Ah ! combien de paroles inutiles et de peu de valeur ! »

Mais venons-en au principal reproche qu'on peut faire à Avicenne.

Vivant au milieu de scolastiques, étant scolastique lui-même, il n'a pas su se dégager des vices de leur méthode.

Les scolastiques musulmans (1) croient que le raisonnement suffit pour atteindre la vérité et ils ont, dans la raison, une confiance illimitée. Aussi ont-ils mieux à faire que de s'attarder à vérifier leurs prémisses et rien ne leur est plus étranger que le doute systématique d'un Descartes. Rares dans le monde oriental sont ceux qui se sont aperçus de ce défaut, comme l'a fait, par exemple, Abraham ben David lorsque, critiquant Ibn Gabirol, il lui reproche de s'être surtout ingénié à former des syllogismes, sans s'enquérir si les prémisses en étaient vraies et de s'être contenté d'employer des prémisses imaginaires, matériellement douteuses, pourvu que la forme du syllogisme fût exacte (2).

A ce dédain de la science positive correspondait tout naturellement la superstition de l'autorité, si fatale en philosophie. Il ne faut pas trop pourtant s'en étonner ; car si cette superstition n'était pas favorisée comme en Occident par l'habitude de demander un jugement doctrinal à des corps savants ou à des puissances ecclésiastiques, elle l'était par le caractère en quelque sorte improvisé

(1) Sur la ressemblance des scolastiques de l'Occident avec les scolastiques musulmans et sur les causes de cette ressemblance, voir un intéressant travail de M. Forget dans le tome I de la *Revue néo-scolastique*, p. 385-410. (*De l'influence de la philosophie arabe sur la philosophie scolastique*).

(2) Munk, *Mélanges*, p. 269.

de la civilisation musulmane : pour s'assimiler au plus vite les sciences que l'on trouvait utile de transplanter en Orient, les Arabes traduisirent à la hâte les œuvres qui pouvaient les intéresser et ils eurent naturellement, pour ces œuvres, tout le respect d'élèves à peine émancipés. Il est d'ailleurs très humain d'aimer à appuyer son opinion sur l'autorité de quelque grand nom et l'on comprend qu'il soit difficile de s'affranchir d'une habitude aussi commode. Les esprits les plus indépendants eux-mêmes n'y échappent pas : donnons-en un exemple peu connu encore. Un savant russe, M. Orschansky, s'est imposé la tâche aussi difficile que méritoire de rechercher dans les commentaires d'Ibn Esra sur la Bible les idées philosophiques de ce savant critique et de reconstituer ainsi son système (1) : dès l'abord on s'étonne d'avoir à constater qu'Ibn Esra, ce hardi génie qui a fondé chez les Juifs l'étude scientifique de la Bible, ne fait, en philosophie, que répéter les idées de Philon, de Plotin et de Proclus (2) : sa fière raison n'a su que reproduire un vieux système que la tradition seule pouvait recommander.

Le développement donné par l'exercice à leur faculté de raisonner et la poursuite incessante de l'abstraction semblent avoir atrophié chez les philosophes la simple capacité de voir et d'observer. Un savant travail de M. Léon Fredericq (3) montre à quel point déjà il était difficile ou même impossible à Aristote de vérifier les faits les plus simples. Et, au moyen-âge, chez le philosophe qui, le premier, a résolument essayé de faire entrer l'étude de la botanique dans les voies de l'observation, Albert le Grand, on trouve encore des affirmations qui ne s'appuient sur rien et qu'il eût pourtant été facile de contrôler. « De même, dit-il, que d'après les alchimistes l'or se prépare avec toute espèce de métaux, au moyen de la purification, de même aussi des graines de toute sorte peuvent devenir blé par la bonté du terrain dans lequel elles sont enfouies ». (4)

(1) L. ORSCHANSKY. *Abraham Ibn-Esra als Philosoph. Zur Geschichte der Philosophie im XII. Jahrhundert*, Breslau, Schatzky, 1900. In-8, 40 p.

(2) Peut-être aussi d'Ibn-Gabirol. (MUNK, p. 266-267).

(3) *Revue universitaire de Bruxelles*, 1894.

(4) SIGHART, *Albert le Grand, sa vie et sa science*, traduit de l'allemand par un religieux de l'ordre des Frères-prêcheurs. Paris, 1862, p. 298.

Et c'est en vain qu'on chercherait à disculper les philosophes en rejetant la faute sur la science de leur temps. « Que l'on examine avec soin, dit M. Carra, la formation de la philosophie du moyen-âge, et l'on se rendra compte que ses erreurs sont dues, non pas à ce qu'elle a dédaigné la science positive, mais justement au contraire à ce qu'elle s'est placée dans une dépendance trop étroite d'une science encore imparfaite ». (1) Et plus loin : « Si la philosophie d'Avicenne a erré, c'est qu'elle a pâti des faiblesses de la science ». (2) Ou encore : « Avicenne ... n'est passible d'aucun reproche pour avoir conformé son système à la science de son temps et, cette fois encore, le défaut de sa philosophie n'est que la reproduction du défaut de la science » (3).

Mais n'est-ce pas là, malgré l'avertissement d'Occam, créer une entité qui n'existe pas ? La science d'alors, c'est la philosophie et les savants, ce sont les philosophes ; si la science est faible, c'est à cause de l'insuffisance de leurs méthodes et de leur aveuglement à l'égard de ce qu'il fallait examiner. La preuve, c'est que les philosophes ont persécuté les esprits plus ouverts qui prétendirent étudier les réalités : il suffit de nommer Roger Bacon, dont le génie a été méconnu de ses contemporains. Si la philosophie n'a pas eu de meilleures bases pour ses déductions, c'est qu'elle n'a pas voulu les avoir.

Ce respect aveugle de l'autorité, ce défaut d'observation scientifique nous font comprendre le rôle que l'imagination finit par jouer chez les scolastiques. Et ils s'en sont aperçus parfois eux-mêmes quand ils voulaient réfuter leurs contradicteurs. Les *Motécallemin*, dit Maïmonide, suivent dans beaucoup d'endroits « l'imagination, qu'ils décorent du nom de raison » (4). « Les dogmes que les philosophes formulent au sujet de l'être divin sont plus ou moins des suppositions arbitraires » dit Gazâli (5), qui fait aussi à ses adversaires cette question simple autant que décisive : « Où prenez-vous tout ce que vous affirmez ? » (6) Tout cela n'est

(1) Carra, p. 182.
(2) Carra, p. 202.
(3) Carra, p. 245.
(4) Munk, p. 321.
(5) Stöckl, II, p. 204.
(6) Stöckl, II, p. 205.

pas science, mais opinion et fantaisie », dit aussi Avicenne en combattant les astrologues (1).

Mais il est plus facile de critiquer les autres que de se corriger soi-même et Avicenne, qui n'a cependant jamais visité les sphères célestes, n'ignore pas ce qui s'y passe. « L'âme de la sphère, dit-il, est douée de la faculté opinante, c'est-à-dire qu'elle saisit les particuliers changeants, et elle a de la volonté pour les choses particulières ; elle est le complément du corps de la sphère et sa forme ... elle est dans la sphère comme notre âme animale est en nous ... si ce n'est que ses opinions ou ce qui correspond en elle à nos opinions, sont véritables, et que ses imaginations ou ce qui correspond à nos imaginations sont justes ». (2)

Ailleurs : « Nous savons *sûrement* que le froid et le chaud appartiennent comme qualités aux quatre éléments et aux objets mondains, composés de ces éléments, mais, au contraire, que les corps célestes et leurs orbites sont d'une nature toute opposée, et que n'étant pas liés à ces qualités, ni composés des éléments terrestres, ils portent le nom de cinquième élément » (3).

Ailleurs encore : « Bien qu'*il soit certain* que les étoiles exercent une certaine influence sur les choses du monde, il est pourtant très hasardé de préciser cette influence, et de dire si elle produit le froid ou le chaud ou tout autre effet ». (4).

Ce qui est encore plus grave, c'est de donner comme le résultat de l'observation ce qui n'est que le produit d'une imagination déréglée (5), alors qu'on a pu, comme médecin, avoir eu l'occasion de faire de véritables observations et que, en réalité, on en a fait. (6)

IV.

Bien que nous professions une grande admiration pour Avicenne, il ne nous paraît pas possible de ne pas dire notre avis sur une

(1) *Muséon*, III, p. 391 et 393. Cfr. p. 388 et 389.
(2) CARRA, p. 250.
(3) *Muséon*, III, p. 388.
(4) *Muséon*, III, p. 389.
(5) *Muséon*, II, p. 467.
(6) P. ex. *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft*, XXIX, p. 388 et 401.

question assez délicate, celle de la sincérité du philosophe arabe, d'autant plus qu'on est d'accord pour reconnaître que cette vertu est une vertu essentielle du philosophe (1).

Demandons-nous donc si nous connaissons la pensée vraie d'Avicenne.

Outre ses grands traités, où il expose le système péripatéticien, et ses dissertations, où il énonce ses vues particulières, Avicenne a composé un ouvrage que nous ne connaissons qu'insuffisamment et dont M. Carra nous parle dans les termes suivants :

« Djoudzâni et d'autres auteurs ont parlé d'un ouvrage d'Avicenne, qui doit être un ouvrage principalement mystique, avec l'air d'y attacher un grand prix. C'est celui que l'on nomme ordinairement la *Philosophie orientale* et qu'il vaudrait sans doute mieux appeler la *Philosophie illuminative.* Djoudzâni dit que cet ouvrage ne se trouve pas au complet. Ibn Tofaïl en parle en ces termes dans son Hây ben Jakzân qu'il ne faut pas confondre avec celui d'Avicenne : « Avicenne composa le *Chifâ* selon la doctrine des péripatéticiens ; mais celui qui veut la vérité complète sans obscurité doit lire sa *Philosophie illuminative* ». Averroës en fait mention dans sa *Destruction de la destruction* à propos d'une discussion sur la nature de l'être premier : les disciples d'Avicenne, dit-il, pensent que « tel est le sens qu'il a indiqué dans sa *Philosophie orientale ;* selon eux, il ne l'a appelée orientale que parce qu'elle contient les croyances des gens de l'Orient ; la divinité était pour eux les corps célestes, etc. ». (2)

Roger Bacon connaissait déjà ce livre (3) ; chez nous, on croyait qu'il se trouve dans un manuscrit de Ste Sophie à Constantinople (n° 2403) ; mais M. Carra, qui l'a examiné, déclare que le titre ne s'accorde pas avec son contenu ; que ce n'est qu'un traité de philosophie dans le genre et dans le style du *Nadjât* (4).

Il faudrait donc chercher ailleurs et ce n'est que lorsqu'on aura découvert le texte authentique de cette *Philosophie* et qu'on l'aura

(1) HAURÉAU, II, p. 521-522. — A. FOUILLÉE, *Descartes*, p. 95-96 et 170-172.

(2) CARRA, p. 151-152.

(3) RENAN, *Averroès*, p. 96.

(4) *Journal asiatique*, 1902, I, p. 65.

étudié de près qu'on pourra, nous semble-t-il, dire avec M. Carra que « rien ne nous autorise à croire que les grands écrits philosophiques d'Avicenne ne représentent pas sa pensée véritable et que sa *Philosophie illuminative* ait contenu une doctrine autre que celle des traités mystiques que nous connaissons de lui » (1). Ou, avec M. Mehren, que les petits traités nous donnent le reflet de la philosophie orientale, que nous ne connaissons pas suffisamment (2) et que l'on n'a pas le droit de lui attribuer une conviction double (3).

Il nous semble difficile d'admettre que, dans l'état actuel de la question, on puisse se prononcer aussi catégoriquement, car le doute que nous inspirent les paroles d'Ibn Tofaïl est corroboré par diverses circonstances.

Remarquons-le tout d'abord, Avicenne ne serait pas le seul philosophe arabe qui aurait caché sa pensée véritable, à cause surtout de la crainte des persécutions de l'orthodoxie ; ce que Renan nous dit d'Avicenne, d'Averroès et de Gazâli nous paraît bien caractéristique à cet égard (4).

D'ailleurs Avicenne, ayant un jour l'occasion de se prononcer sur un procédé de ce genre, ne semble marquer, à ce propos, aucune indignation ni même aucun étonnement. « Si en vérité nous avons à faire avec l'auteur de l'Almageste, dit-il, si c'est lui qui a composé cette espèce de livres, nous ferons en passant remarquer qu'il pourrait avoir eu un but tout spécial et pour nous inconnu, et qu'il était du reste bien convaincu de leur fausseté, à peu près comme on raconte du grammairien Yahya (Johannes grammaticus) qu'il a réfuté Aristote pour éviter tout soupçon d'adhérer à sa philosophie et dans le but d'être utile aux chrétiens de son temps. Il aurait fait cela contre sa conviction, comme le prouvent ses autres écrits philosophiques, entièrement conformes

(1) Carra, p. 152.
(2) *Muséon*, IV, p. 594 ; cfr. V, 425 et I, 301.
(3) *Muséon*, II, p. 464 et 469.
(4) Renan, *Averroès*, p. 57, 96 et 98 ; cfr. p. 163.

à la doctrine aristotélique. Puisqu'il semble avoir écrit cette réfutation sans conviction intime, il en pourrait être de même de Ptolémée, si tant est qu'il soit l'auteur des livres astrologiques » (1).

Enfin, M. Mehren nous dit plusieurs fois que certains écrits d'Avicenne étaient réservés seulement à ses disciples et à ses amis intimes (2) : il y a là sinon indice de duplicité, du moins, une preuve de prudence, qui nous oblige à beaucoup de circonspection quand il s'agit d'apprécier la vraie pensée d'Avicenne.

Quoiqu'il en soit, comme les déviations de cette pensée ont surtout un caractère mystique, il importerait d'étudier de plus près l'histoire de ses relations avec le soufi Aboul-Khair, que nous fait connaître Dugat (3), ainsi que son commentaire sur Roumi (4).

V.

L'influence d'Avicenne a été grande en Orient comme en Occident et il conviendrait de faire pour lui ce que Renan a si magistralement fait pour Averroès. M. Carra nous dit que cette question n'est pas présentement de son ressort (5), ce qui nous permet d'espérer qu'il voudra bien un jour traiter ce sujet dans toute son ampleur.

(1) *Muséon*, III, p. 391.

(2) *Muséon*, I, p. 306 et 397 ; II, p. 464 et IV, p. 594.

(3) Dugat, p. 335-336.

(4) Dugat, p. 133. — M. Carra, revenant sur la question dans un article où il examine la philosophie illuminative dit « que la philosophie d'Avicenne, plus spécialement sa métaphysique et sa mystique, ne différait guère de la doctrine de l'*ichrâq* que par la terminologie ; ainsi s'explique, sans qu'on ait besoin de recourir à l'hypothèse toujours pénible d'un manque de sincérité, cette allégation que ce grand homme était au fond un adepte de la philosophie illuminative. » (*Journ. asiatique*, 1902, I, p. 92).

Pour nous faire admettre cette solution séduisante, il faudrait qu'un examen détaillé du texte même d'Avicenne la confirmât.

(5) Carra, p. 142-143.

Dès maintenant déjà on possède quelques notions qui permettent d'apprécier cette influence ; elle se fait sentir chez les Arabes, de nos jours encore, et M. Mehren nous dit que nous n'avons « qu'à jeter un coup d'œil sur les aphorismes philosophiques laissés par l'émir chevaleresque Abd-el-Kader ... pour y retrouver notre Avicenne avec son fond aristotélique » (1).

Chez les Juifs, son rôle n'a pas été moindre : il suffit de voir ce que Steinschneider dit des traductions hébraïques de ses œuvres (2). Maïmonide l'a utilisé (3) ; Chajjim ibn Israël l'a défendu contre Averroès (4) ; Jehouda ha lévi lui fait des emprunts dans son Khusari (5), etc., etc.

Sa fortune n'a pas été moins grande en Occident et son influence, quoique inférieure à celle d'Averroès, n'a pas laissé cependant d'être considérable. D'après Renan, on le préférait au XIII[e] siècle à Averroès (6) et on le citait encore au XIV[e] pour l'abandonner au XV[e] (7) ; aussi Dante ne le sépare-t-il pas d'Averroès (8). Albert le Grand l'a beaucoup étudié ; toutefois c'est à tort que Renan a affirmé qu'il l'a suivi plus qu'Averroès (9) ; c'est une erreur, comme l'a montré Endriss, en établissant qu'Albert cite 21 fois Averroès et l'utilise en outre 37 fois, alors qu'il ne cite Avicenne que 16 fois et qu'il ne l'utilise qu'une fois (10).

Dans les ouvrages de Hauréau, Renan et Stöckl, on peut déjà recueillir un grand nombre de noms de scolastiques chrétiens qui se sont occupés d'Avicenne. Tels sont Alexandre de Halès et son

(1) *Muséon*, II, p. 574.
(2) *Die hebräischen Uebersetzungen des Mittelalters*, p. 279-364.
(3) MUNK, *Le guide des égarés*, I, p. II.
(4) *Götting. gel. Anzeigen*, 1885, p. 448.
(5) *Zeit. d. deut. morg. Gesellschaft*, XXIX, p. 335.
(6) RENAN, *Averroès*, p. 316-317.
(7) RENAN, p. 204.
(8) MUNK, *Mélanges*, p. 336 ; Renan, p. 251.
(9) RENAN, p. 231 et 236.
(10) G. ENDRISS, *Albertus Magnus als Interpret der aristotelischen Metaphysik*. München, 1886. In-8 ; p. 103-105 et 119.

disciple Jean de la Rochelle ; Henri de Gand ; Robert de Lincoln ; Guillaume d'Auvergne ; Bernard de Trilia ; Gilles de Rome ; Duns Scot ; plus tard Nicolas de Cuse et Zabarella.

On le voit, le sujet est vaste. Prions donc M. Carra de donner suite à son projet et de rendre à la philosophie un nouveau service en nous retraçant l'histoire détaillée des destinées ultérieures des idées d'Avicenne.

Victor Chauvin.

ÉTUDE

SUR LES

PLUS VIEILLES ÉPOQUES HISTORIQUES

DE LA CHALDÉE, DE L'ÉLAM ET DE L'ASSYRIE.

Grâce aux multiples documents historiques, remontant à la plus haute antiquité, amenés sans cesse au jour par les fouilles pratiquées en Orient depuis un demi-siècle et dont on est parvenu à déchiffrer le contenu, l'histoire de plusieurs parmi les anciens peuples de l'Asie est en train de se trouver pour ainsi dire complètement renouvelée. C'est ce qu'on peut constater par la lecture des grands ouvrages historiques afférents à l'Orient publiés dans ces derniers temps en Angleterre, en Allemagne et en France. Le plus récent parmi ces ouvrages est celui de M. Maspero qui a pour titre : *Histoire ancienne des peuples de l'Orient classique*, en trois volumes in quarto, dont le dernier a paru en 1899.

Depuis cette date, de nouveaux documents sont sortis des fouilles pratiquées à Suse, capitale du vieil Élam.

Grâce aux documents déjà publiés par le P. Scheil, on est maintenant à même de reconstruire jusqu'à un certain point la vieille histoire, restée inconnue jusqu'en nos

jours, de ce pays, qui, depuis les temps les plus reculés, a joué un rôle considérable dans le monde oriental.

Dans le présent travail nous voulons essayer de remonter sur l'échelle du temps plus haut encore que semble le permettre les documents cunéiformes en question, tant en ce qui concerne l'histoire de la Chaldée et de l'Élam qu'en ce qui concerne l'histoire de l'Assyrie ou du pays d'Ashshour. Nous croyons qu'il est possible, en mettant en œuvre d'autres documents historiques, dont on n'a pas tiré, nous semble-t-il, jusqu'à présent tout le parti que, à notre avis, on peut en tirer, et en les combinant avec certains documents cunéiformes, même de caractère poétique et quasi-mythique, de monter jusqu'à l'époque de la première fondation des trois susdits très vieux États asiatiques.

C'est de cette partie primitive ainsi que des autres parties très vieilles de leur histoire que nous nous occuperons dans ce travail, qui comprendra deux parties.

Dans la première partie nous traiterons de la première colonisation post diluvienne de la Chaldée, ainsi que du pays d'Élam, dans la seconde partie de la première colonisation post diluvienne du pays d'Ashshour ou de l'Assyrie.

PREMIÈRE PARTIE.

Aperçu de l'histoire primitive de la Chaldée et du pays d'Élam.

Dans cette première partie de notre travail nous espé rons pouvoir montrer que l'histoire primitive de la

Chaldée et de l'Élam remonte jusqu'à une époque très rapprochée des premiers temps post diluviens, à savoir jusque vers le dernier quart du XXXIVe siècle avant notre ère.

Le lecteur a sans doute compris déjà qu'il ne doit point s'attendre à un récit historique détaillé en ce qui concerne une époque aussi reculée. Cependant, nous pensons pouvoir lui offrir concernant la première constitution d'un État politique en Chaldée et au pays d'Élam des renseignements suffisants pour satisfaire sa légitime curiosité.

Dans la première partie du présent travail nous traiterons, d'abord, du premier établissement des Chamites coushites ainsi que des descendants d'Élam, fils de Sem et petit-fils du patriarche Noé, en Chaldée et de leur émigration de cette contrée au pays d'Élam. Nous donnerons ensuite la liste des premiers souverains tant coushites qu'élamites, puis, nous montrerons dans quelles conditions se trouvèrent les derniers par rapport aux souverains de Chaldée, leurs contemporains, depuis le XXXIe jusqu'au XVIIe siècle avant notre ère.

Nous avons pensé, pas à tort, croyons-nous, que l'exposé de l'histoire primitive du peuple élamite qui, déjà dès le XXIIe siècle avant notre ère, commença à jouer un rôle important dans l'histoire de l'Orient, était de nature à intéresser les lecteurs de cette Revue.

On verra par ce qui suit que l'histoire primitive du peuple élamite est liée d'une manière tellement intime à l'histoire primitive de Chaldée qu'on ne saurait l'en séparer. Ce fait rend raison de l'intitulé du présent travail ainsi que de la manière dont nous avons cru devoir traiter ce qui en fait le sujet.

Comme il s'agit dans ce travail de l'histoire primitive des peuples en question, nous ne nous sommes pas bornés à prendre en considération exclusivement les documents historiques, ramenés au jour par les fouilles pratiquées en Orient.

Malgré que les évènements, mentionnés par ces documents, remontent à une très haute antiquité, cependant, ils ne nous mettent pas en présence des origines de ces peuples.

C'est pourquoi, nous avons tenu compte également du document biblique contenu dans les chapitres IX-XI du livre de la Genèse, document mésestimé par certains savants, mais, selon nous, bien à tort. C'est que, en effet, il y a moyen de tirer de ce document des inductions qui nous permettent de remonter jusqu'aux origines de l'état de choses chez les peuples en question tel que le révèlent les documents récemment découverts et de combler ainsi un vide laissé ouvert par ces documents.

Dans le § I de la Ire Partie de ce travail nous allons soumettre à un examen critique approfondi le document biblique du contenu duquel nous essayerons de déduire les données afférentes à l'origine des trois premiers États post diluviens dont nous avons à nous occuper dans le présent travail.

I.

Examen critique des deux passages, Genèse, X, 8-12, et Genèse, XI, 1-9.

A notre avis, ces deux passages bibliques nous fournissent les renseignements les plus anciens sur l'origine des trois États dont nous nous occuperons dans le présent

travail, à savoir de la Chaldée, de l'Assyrie et de l'Élam.

Avant de mettre en œuvre les renseignements contenus dans les deux susdits passages, nous voulons examiner préalablement si, tels qu'ils nous sont parvenus, les deux susdits passages représentent encore le récit primitif dans son intégralité.

Pour la solution de la question de l'origine des trois États politiques constitués environ un siècle et demi après le déluge en Chaldée, en Assyrie et en Élam, nous trouvons quelques données dans le récit consigné, Genèse, X, 8-10, et, 1-9.

Mais il est à remarquer que, du moment qu'on considère attentivement et de près le contenu de ces deux passages, on éprouve l'impression que leur contenu présente quelque chose d'anormal, de tronqué, qu'il a subi des suppressions et que l'ordonnance primitive de ces deux récits a été bouleversée dans le but de dissimuler les suppressions y pratiquées.

Essayons donc de restituer à ces deux récits, qui, suivant notre sentiment, ne formaient primitivement qu'un seul récit cohérent, leur physionomie originaire.

Quand on y regarde de près on remarque aisément que le v. 1 du chapitre XI a été arraché de la place qu'il occupait originairement dans le récit qui suit là, vv. 2-9.

La place originaire et naturelle du v. 1 en question est avant le passage, X, 8-9. Voici, suivant le texte hébreu, la teneur de ce verset : *Or, la terre toute entière avait un langage unique* (littér. les mêmes mots) *et une prononciation uniforme* (littér. une même lèvre.) Par une sorte d'*usteron proteran* le texte mentionne la prononciation avant la langue parlée.

En égard au contenu du v. 1 du chapitre X, il faut

entendre sous la dénomination de *la terre* ou de la contrée *tout entière* tous les Noachides restés établis jusqu'alors en Arménie, leur premier habitat après le déluge, le contenant se trouvant mis pour le contenu. Dans le passage, XI, 1, il est donc dit que tous les Noachides parlaient encore, à l'époque de l'entrée en scène de Nemrod, une seule et même langue et que tous en prononçaient les mots de la même manière. A notre avis, le contenu de ce v. 1, servait d'ouverture au récit des méchants exploits de Nemrod, récit mis en perspective dans le passage, X, 8-9, mais dont la majeure partie a disparu de notre texte actuel. Eu égard au contenu du passage, XI, 2, le récit supprimé relatait d'abord par quels moyens violents Nemrod était parvenu à assujettir à sa domination ainsi qu'à ses pratiques idolâtriques les descendants d'Assour et d'Élam, des rapports desquels avec Nemrod il n'existe plus dans notre récit actuel qu'une mention implicite, soigneusement voilée. L'unité et la complète uniformité du langage parmi tous les Noachides facilita à Nemrod l'œuvre du pervertissement religieux et moral des susdits descendants de Sem.

On comprend aisément qu'un tel état de choses ait paru aux autres Noachides, Sémites et Japhétides, demeurés fidèles à Yahweh ne pas pouvoir être toléré dans la contrée, habitée jusqu'à ce moment par tous les descendants de Noé, et qu'ils aient expulsé de force de cet habitat ou de l'Arménie non seulement Nemrod et ses adhérents coushites, mais aussi les deux groupes de Sémites, devenus ses complices par leur défection du culte de Yahweh. Impuissants devant cette coalition des autres Noachides, Nemrod et tous ses complices se virent forcés d'émigrer de l'Arménie. Ils se dirigèrent vers l'orient et ils arrivèrent en Médie.

Le texte primitif contenait sans doute le récit de ces évènements, récit disparu de notre texte actuel. (1)

Arrivés en Médie et, ne trouvant pas ce pays à leur convenance, ils le quittèrent pour aller à la recherche d'un habitat plus conforme au gré de leurs désirs.

Dans le passage, XI, 2-9, il nous est conservé un fragment du récit primitif faisant suite au récit signalé ci-dessus comme supprimé dans notre texte actuel. Ce fragment doit, par conséquent, être transposé de sa place actuelle entre le passage, X, 8-9, et le passage, X, 10 : c'est là sa place naturelle et sans doute originaire.

Suivant le passage, XI, 2, Nemrod et tous ses adhérents descendirent de l'orient ou de la Médie dans la plaine de Sennaar et se mirent à construire une ville et une très haute tour dans le but d'empêcher les autres Noachides, leurs adversaires, de les chasser de cet habitat de leur choix et de les disperser en d'autres contrées.

Dans le récit en question Nemrod et ses adhérents ne sont pas nommés par leur nom pour le motif que ce récit n'est que la continuation du récit supprimé où ils se trouvaient mentionnés d'une façon explicite.

A la suite d'une intervention divine qui confondit leur langage, jusqu'alors identiquement le même, la mésintelligence éclata parmi les bâtisseurs et, est-il dit v. 9, *Yahweh les dispersa sur la face de toute la contrée*, et

(1) Nous conjecturons que la partie disparue du récit mentionnait l'expulsion de l'habitat primitif des Noachides de la postérité tout entière de Cham, à laquelle son chef avait inoculé son apostasie du culte de Yahweh, apostasie qui se révéla chez elle au grand jour au moment où éclatèrent les démêlés des Noachides fidèles avec Nemrod en faveur duquel prirent probablement parti tous les Chamites. Ayant succombé dans la lutte, ces derniers furent contraints de quitter, en même temps que Nemrod, l'habitat commun primitif et d'aller, comme celui là, à la recherche d'un nouvel habitat.

l'œuvre entreprise resta inachevée, v. 8. Cependant, il importe de remarquer qu'il résulte du contenu du passage X, 10, avant lequel doit être placé le susdit récit, que Nemrod et ses adhérents coushites ne furent pas dispersés de la contrée où l'on bâtissait Babel, attendu qu'il est dit, v. 10, que Nemrod inaugura sa royauté à Babel, évidemment après qu'il en eut achevé la construction avec l'aide de ses adhérents coushites.

Ce furent donc ses autres adhérents, descendants les uns d'Assour, les autres d'Élam, dont le langage fut confondu et qui furent dispersés sur la face de toute la contrée située en dehors de l'aire occupée par Nemrod et ses adhérents coushites, qui avaient conservé leur langage primitif.

Nous verrons dans la suite de ce travail que les descendants d'Élam s'établirent d'abord dans la Babylonie centrale et y bâtirent probablement la ville d'Érech. Mais ils furent bientôt expulsés de là. C'est ce qu'on peut inférer de la mention, v. 10, de la ville d'Érech parmi les villes qui constituèrent le premier royaume de Nemrod. Les descendants d'Assour émigrèrent dans la contrée située au nord de la Babylonie et appelée depuis de leur nom Assyrie. Ils y construisirent la ville d'Assour. C'est ce qu'on peut inférer du passage, X, 11[a], conçu en des termes tels qu'il peut, considéré en lui-même, signifier que *de cette contrée* (de Sennaar) *sortit Assour* et entra en Assyrie où il bâtit les villes énumérées dans la suite du verset. Mais il s'agit en réalité de Nemrod, qui était resté au pays de Sennaar et qui en sortit pour aller assujettir à sa domination la ville d'Assour et la contrée avoisinante occupées par les descendants d'Assour à qui il imposa de nouveau sa domination, étendant ainsi au pays d'As-

syrie sa royauté, dont le commencement a été mentionné v. 10. C'est donc Nemrod qui bâtit en ce pays les villes mentionnées v. 11.

Impossible de dire si, oui ou non, le récit primitif contenait d'ultérieures données concernant les faits et gestes subséquents de Nemrod. De telles données sont contenues dans l'épopée babylonienne dite d'Izdubar ou, comme on l'appelle maintenant, dans la Geste de Gilgamès, récit auquel on aurait tort, à notre avis, de dénier tout fond historique. Aussi prendrons-nous notre recours à cette œuvre dans la suite de ce travail pour suppléer au silence de notre texte actuel au sujet des ultérieures aventures de Nemrod-Gilgamès.

Nous pensons avoir montré suffisamment dans les pages qui précèdent que le récit actuel de l'épisode de Nemrod est un récit tronqué et dont l'ordonnance primitive a été bouleversée. Peut-être voudra-t-on savoir comment on peut expliquer ces graves avaries subies par notre texte actuel.

Voici de quelle manière nous croyons pouvoir expliquer ce phénomène littéraire.

L'épisode intégral concernant Nemrod tel que le relatait, suivant notre manière de voir, le récit primitif, montrait une partie de la postérité du patriarche Noé, à peine trois quarts de siècle après le déluge, retournée ouvertement à la démonolâtrie antédiluvienne. (1) Parmi ces défectionnaires du culte de Yahweh il se trouvait deux groupes, issus, de même que le peuple hébreu, de la souche de Sem. Or, dans la partie conservée de l'épi-

(1) Dans la 2e partie de ce travail, § V, nous montrons que Cham, fils de Noé, fut le promoteur du renouveau post diluvien de la démonolâtrie pratiquée par la race perverse balayée par le déluge.

sode en question le personnage Nemrod, qui en est le héros et qui fut le promoteur de la défection du culte de Yahweh des deux susdits groupes, y est représenté, malgré sa perversion, comme leur imposant sa domination, même après qu'ils ont rompu avec lui. Eu égard à la propension du peuple hébreu à l'idolâtrie, propension qui se manifeste à mainte époque de son histoire, un récit tel que le récit intégral de l'épisode de Nemrod était de nature à agir d'une façon fâcheuse sur l'esprit de ce peuple et mettait en péril la conservation en son sein du culte monothéistique de Yahweh. Le récit du succès des entreprises de l'apostat Nemrod constituait un incicatif pour les rois de Juda à rejeter le joug du monothéisme jahwéique et à pratiquer l'idolâtrie à l'instar des rois du royaume des dix tribus.

Il est donc arrivé au récit primitif du livre de la Genèse X-XI, ce qui est arrivé également au récit primitif des livres des Nombres et du Deutéronome.

Dans nos précédents travaux intitulés l'un : *l'Exode des Hébreux d'Egypte sous Moïse*, l'autre : *Etude critique sur le Deutéronome*, nous avons émis la conjecture que les lacunes introduites dans ces deux livres avaient probablement pour auteur le grand-prêtre Joïada et dataient, par conséquent, de l'époque de la minorité de Joas, roi de Juda, nous avons allégué comme motif de la suppression de certaines parties du récit primitif des deux livres en question que l'époque de Joïada avait été précédée immédiatement des règnes d'Ochosias et d'Athalie au cours desquels l'idolâtrie avait pris un grand développement au sein du royaume de Juda. Or, le récit des pratiques idolâtriques, auxquelles s'étaient livrés les ancêtres du peuple de ce royaume, pendant 37 ans sur

les 40 ans qu'ils passèrent au désert, était de nature à enhardir les Hébreux, tombés dans l'idolâtrie à l'époque de Joïada, à y persévérer. Dès lors, le récit de la prévarication de leurs ancêtres au lieu de servir à l'édification du peuple, but des Livres saints, allait servir plutôt à le maintenir dans ses voies perverses. C'est pourquoi Dieu suggéra au grand-prêtre Joïada de supprimer ce récit dans les deux susdits livres. (1)

Nous conjecturons que ce fut à la même époque, pour le même motif et par la même main que fut supprimée une partie de l'épisode afférent aux faits et gestes de Nemrod et des descendants du patriarche Sem, souche du peuple hébreu, à savoir des descendants de ses deux fils Élam et Assour, entraînés par Nemrod dans les pratiques idolâtriques de Cham et de sa postérité, renouveau impie de l'idolâtrie antédiluvienne.

Dans le but de dissimuler les lacunes introduites dans le récit de l'épisode en question, l'auteur de cette amputation bouleversa la teneur primitive du récit. De sa place originaire et naturelle entre le passage X, 9, et le passage, X, 10, il transposa le contenu du chapitre XI, 1-9, après la fin du chapitre X. C'est manifestement là, à savoir entre le passage, X, 9, et le passage, X, 10, qu'est la place naturelle du passage XI, 1-9, attendu qu'il ne saurait être question du début du règne de Nemrod à Babel quand celle-ci n'était pas encore construite. Or, la construction partielle de la ville de Babel est mentionée, chapitre, XI, 1-9, après lequel le passage a été supprimé

(1) Le prophète Amos, contemporain du roi Ozias ou Azarias de Juda, a probablement eu encore sous les yeux la partie supprimée depuis par le grand-prêtre Joïada, partie qu'il résume en quelques lignes dont le passage, Amos, V, 25-26.

le récit de l'achèvement de la construction de la ville après le départ d'une partie des bâtisseurs. La mention faite, X, 10 de la royauté inaugurée par Nemrod, et, X, 11, de son expédition contre Assour donne la clé de l'intelligence des mots : *gibbor tsajid, liphnê Yahweh.*

Eu égard à ce qui est dit, Genèse, VI, 5, des « gibborim, » hommes devenus fameux par leurs violents exploits, ainsi qu'au contenu des deux passages allégués, il résulte manifestement, à notre avis, que la dénomination de « violent chasseur, » sous laquelle est désigné Nemrod, doit s'entendre dans le sens de « violent chasseur » d'hommes, c'est-à-dire d'un personnage qui s'assujettit d'autres hommes par des moyens violents, par la force des armes et l'effusion du sang humain, par conséquent, contrairement à la défense faite par Yahweh, Genèse, IX, 5-6, de répandre violemment le sang humain. C'est pourquoi Nemrod est appelé un « violent chasseur » d'hommes « en dépit de Yahweh. » De là le proverbe : *Comme Nemrod un violent chasseur* d'hommes *en dépit de Yahweh,* employé pour désigner un personnage qui s'assujettit d'autres hommes par des voies violentes, ce qui se faisait en bravant la défense faite par Yahweh et la peine comminée par Yahweh, partant, *en dépit de Yahweh,* ou en le bravant. (1)

Il est suggéré par le contenu de ce fragment que, après le susdit v. 9, le texte primitif contenait le récit des violents exploits de Nemrod au moyen desquels il força de se soumettre à lui les descendants d'Assour et d'Élam

(1) De là le nom méprisant de Nimrod, qui signifie *rebelle*, donné en guise de surnom à Nemrod, — dont le nom originaire ou familial nous est inconnu, — par les Noachides, restés fidèles à Yahweh, le Dieu de leurs ancêtres.

et d'adopter ses pratiques idolâtriques. Il est probable que la partie supprimée du texte primitif contenait en outre que les autres descendants de Noé, restés fidèles au culte du vrai Dieu, attaquèrent Nemrod et ses complices et les expulsèrent de l'aire de l'habitat primitif des Noachides et forcèrent ces apostats à émigrer et à chercher un autre habitat. (1)

Ainsi ces derniers arrivèrent d'abord en Médie, contrée située à l'est de l'Arménie, d'où ils descendirent ensuite en Babylonie. Ils s'y mirent à bâtir une ville et une tour extraordinairement élevée dans le but, disent-ils, XI, 4-6, « de ne pas être dispersés », à savoir, une seconde fois, par les autres Noachides coalisés contre eux. C'est là ce qu'insinuent ces paroles. Le récit primitif contenait indubitablement la mention expresse de Nemrod et d'autres Coushites, ses premiers adhérents et en outre la mention des descendants d'Assour et d'Élam, devenus leurs complices. A cette mention spécifique Joïada, qui voulait dissimuler l'apostasie des descendants de Sem, substitua une mention générique « ils », sous laquelle il pouvait comprendre à la fois Coushites et Sémites, mentionnés dans le récit primitif.

A la suite de la confusion du langage, jusqu'alors commun aux uns et aux autres, ces deux éléments de souche diverse se brouillèrent et se séparèrent : Assour alla au nord, Elam vers le sud. Le passage, X, 11, nous signale ensuite, supposé le texte reconstitué de la manière suggérée par nous, Nemrod, une fois constitué son

(1) Nous avons admis plus haut que tous les autres descendants de Cham, infectés eux aussi des sentiments idolâtriques de ce dernier, prirent le parti de Nemrod contre les Noachides, ses adversaires, et que, vaincus par ceux-ci, ils furent expulsés de l'habitat commun et forcés d'aller à la recherche d'un nouvel habitat.

royaume en Babylonie, s'en allant du pays de Sennaar au pays d'Assour, sans doute dans le but d'assujettir de rechef à sa domination les descendants d'Assour, qui s'étaient séparés de lui pour aller s'établir dans ce pays. Qu'il réussit dans cette entreprise cela résulte du contenu des vv. 11-12, qui nous montrent Nemrod bâtissant ensuite plusieurs villes au pays d'Assour.

En présence de ce qui précède, nous nous croyons autorisé à dire que, considéré à la lumière de notre hypothèse, les passages, X, 8-12, et 1-9, deviennent plus intelligibles et que le récit acquiert une physionomie beaucoup plus naturelle et plus rationnelle.

Il nous parait très probable que la partie supprimée du récit primitif contenait, avant le récit afférent à Assour, l'exposé des démêlés de Nemrod avec les Élamites restés en Chaldée, mais descendus plus bas vers le centre du pays établis dans la ville d'Érech, probablement construite par eux pendant que Nemrod continuait la construction de la ville de Babel. Ces démêlés, nous le verrons plus loin, sont consignés dans la Geste babylonienne de Gilgamès ou d'Izdoubar, personnage qui semble devoir être identifié avec le Nemrod biblique. Il est même probable que la première expédition de Nemrod fut dirigée contre les Elamites qu'il expulsa de la Chaldée, et que le récit de cette expédition dans le récit primitif précédait le contenu du passage, X, 10-11.

Avant de mettre fin au présent paragraphe, nous tenons à signaler le fait que l'hagiographe, auteur du récit primitif intégral a clairement stigmatisé les entrepreneurs de la construction de la ville et de la tour de Babel comme des défectionnaires du culte de Yahweh. En effet, il désigne ces bâtisseurs, Coushites et Sémites, sous la

dénomination de *b'nê ha-âdam*. On entend assez généralement cette énonciation dans le sens de fils d'adam ou de l'homme, c'est-à-dire dans le sens générique « d'hommes, » à tort, suivant nous. Cette dénomination est à rapprocher des deux dénominations antithétiques *b'nê hâ Elohim* et *b'nôth hâ-Adam* de Genèse, VI, 2, où, suivant notre sentiment, elles signifient respectivement, la première : *fils* ou *adhérents* d'*Elohim*, l'autre : *filles* ou *adeptes du Démon*, du serpent antique, du terreux, ainsi appelé parce que le serpent, son organe, fut condamné par Dieu au Paradis terrestre à ramper dans la poussière de la terre et à l'avaler. Nous prenons donc l'expression *b'nê hâ-âdam* de Genèse, XI, 5, dans le sens de *démonolâtres* de restaurateurs ou de sectateurs du culte démonolâtrique antédiluvien. Sous cette dénomination flétrissante sont désignés là Nemrod et ses complices, tant sémites que coushites, et elle laisse entrevoir le caractère du récit primitif élagué de notre texte actuel. C'est donc à tort que quelques interprètes prétendent que toute la postérité de Noé se trouvait dans la plaine de Sennaar et s'y livra aux constructions en question.

Voici le Schema de la nouvelle ordonnance, proposée par nous, du texte actuel des chapitres X-XI : X, 1-4, (1) X, 21-31, XI, 1, X, 6-9, (ici il y a une grande lacune dans notre texte actuel), XI, 2-9, (ici il y a de nouveau une lacune), X, 10-20, 32, X, 5, XI, 10 et suivants.

Voici un aperçu du texte reconstitué suivant le schéma qui précède.

X, 1-4 : *Voici les générations* des *fils de Noé, Sem, Cham et Japhet, car il leur naquit des fils après le déluge.*

(1) Au passage, X, 2-4, il faut rattacher, ainsi que nous l'avons fait, le passage, X, 21-31, et transposer le passage, X, 5, de sa place actuelle après le v. 32, dont il complète le contenu.

Les fils de Japhet sont : . . . .

X, 21-31 : *de Sem aussi, père de tous les enfants d'Héber et frère aîné de Japhet, naquirent des fils. Les fils de Sem sont : Élam, Assur, Arphaxad, Lud* et *Aram* . . . .

Voilà les fils de Sem selon leur parenté, leurs langues, leurs pays et leurs nations.

X, 6 : *les fils de Cham* sont : *Chus, Mesraïm, Phuth* et *Chanaan.*

7 . . . .

8-9 : *Or Chus engendra* Nemrod : *c'est lui qui commença à être un homme violent* (gibbor) *sur la terre. C'était un violent chasseur* d'hommes *contre le gré de Yahweh. De là est venu le proverbe* : *Comme Nemrod violent chasseur* d'hommes *contre le gré de Yahweh.*

(Ici la première lacune. La partie supprimée du texte primitif relatait les méfaits de Nemrod y compris le pervertissement opéré par lui des descendants d'Élam et d'Assur, issus de Sem, ainsi que l'expulsion de tous ces défectionnaires de l'habitat primitif des Noachides. Ce récit clôturait par ce qui suit : XI, 1 : *Or toute la terre n'avait qu'un seul langage et qu'une seule langue.*)

(Après ce passage il y a une nouvelle lacune que comblait dans ce texte primitif le récit de l'exode de Nemrod dans la direction de l'orient jusqu'en Médie. A ce récit faisait suite le passage) XI, 2 : *Et lorsqu'ils partirent de l'orient* (à la recherche d'un habitat plus agréable que la Médie) *ils trouvèrent une plaine dans la terre de Sennaar, et ils y habitèrent.*

Suit alors, vv. 3-9, le récit de l'entreprise de la construction de la ville et de la Tour de Babel, entreprise enrayée par Yahweh au moyen de la confusion introduite dans le langage des bâtisseurs dont une partie se dispersa en d'autres contrées, v. 9.

Après ce verset il y a une nouvelle lacune, qui était remplie dans le texte primitif par le récit du départ des descendants d'Assur pour l'Assyrie où ils contruisirent la ville d'Ashshour et des descendants d'Élam pour la Chaldée centrale où ils bâtirent la ville d'Érech. Nemrod refoula ces derniers jusqu'en Élam.

A ce récit fait alors bonne suite ce que nous lisons

X, 10-12 : *Le commencement de son royaume fut Babylone, Arach*, (Érech) *Achad et Chalanné dans la terre de Sennaar. De ce pays il se transporta à Assur, y bâtit Ninive, Rehoboth Yr et Chalé et aussi Resen entre Ninive et Chalé : c'est la grande ville.*

X, 13-20 énumération des descendants de Misraïm et Chanaan, fils de Cham : puis, vv. 21-31, énumération ici hors place, des descendants de Sem, à transposer après X, 1-4.

Après le passage X, 20, dont voici la teneur : *Ce sont là les enfants de Cham selon leur parenté, leurs langues, leurs générations, leurs pays et leurs nations*, doit faire suite le passage, X, 32, conçu en ces termes : *Et voilà les familles de Noé selon leurs peuples et leurs nations. C'est par eux qu'ont été divisées toutes les nations de la terre après le déluge.*

A ce verset doit faire suite le passage, X, 5, dont voici la teneur : *C'est par eux que furent divisées les îles des nations dans leurs pays, chacun selon sa langue et ses familles dans leurs nations.*

Nous avons transposé la première liste généalogique des descendents de Sem, placée maintenant, Genèse, X, 21-31, après X, 4, sa place originaire et naturelle.

Cette liste contient la mention d'Assour et d'Élam, fils de Sem, dont les descendants jouent un rôle dans l'épisode de Nemrod.

La première lacune, signalée dans le Schéma qui précède, a été produite par l'amputation du récit primitif relatant le fait de l'assujettissement par Nemrod des descendants d'Assour et d'Élam à sa domination et l'adoptión par ces derniers du culte démonolâtrique de Nemrod et de ses Coushites. Le récit primitif relatait en outre que Nemrod et tous ses complices furent expulsés par les autres Noachides de l'habitat primitif et commun à tous les descendants de Noé et de l'exode de ces apostats vers l'orient, jusqu'en Médie, d'où ils descendirent plus tard dans la plaine de Sennaar.

La seconde lacune signalée dans notre texte actuel entre le passage, XI, 2-9, et le passage, X, 10, y a été introduite par le fait de l'amputation faite au texte primitif du récit de l'achèvement par Nemrod et ses Coushites, après le départ des descendants d'Assour et d'Élam, de la ville de Babel et de la construction par les descendants d'Élam de la ville d'Érech, où Nemrod alla les attaquer et d'où il les refoula jusqu'au pays, appelé plus tard de leur nom, pays d'Élam. Ainsi se trouva fondé le royaume de Nemrod au pays de Sennaar. Après cela, il attaqua et s'assujettit de nouveau les descendants d'Assour, établis au nord du pays de Sennaar, dans le pays appelé depuis de leur nom : pays d'Assour ou Assyrie.

Les fragments du récit primitif concernant le personnage Nemrod et son histoire conservés dans notre texte actuel deviennent manifestement plus cohérents, et plus intelligibles du moment qu'on les ordonnance suivant notre Schéma et qu'on tient compte des lacunes introduites dans le récit actuel.

Pour combler ces lacunes nous avons eu recours aux données de la Geste de Gilgamès à laquelle on aurait tort de dénier tout fond historique.

On pourrait soulever la question de savoir si Nemrod et tous ses adhérents étaient assez nombreux pour pouvoir bâtir une ville telle que Babel et *à fortiori* si chacun des deux groupes dissidents était assez nombreux pour construire, l'un la ville d'Érech, l'autre la ville d'Assour.

Dans son *Commentaire littéral sur la Genèse*, X, 4, vers la fin, dom Calmet s'exprime en ces termes : « On fait voir, dit-il, par des supputations exactes que dans l'espace de 144 ans (1), que l'on met depuis le déluge jusqu'au bâtiment de cette Tour (de Babel), il pouvait y avoir sur la terre jusqu'à 400,000 hommes et autant de femmes (issus de Noé) en supposant que les hommes ont pu engendrer depuis l'âge de 20 ans et que les femmes ont pu avoir plus d'un enfant à la fois. » Suivant Keil, *Genesis*, page 120, il faudrait rabattre considérablement des chiffres produits par Calmet. En effet, Keil dit que la totalité des Noachides comportait à l'époque en question au moins 30,000 âmes, dont environ 12,500 du sexe masculin. Cependant, supposé même le nombre total des Noachides restreint aux chiffres allégués par Keil, on peut considérer, même chacun des deux groupes de Sémites, pris isolément, comme ayant été assez nombreux pour pouvoir bâtir chacun la ville dont nous leur attribuons la construction après leur séparation à Babel, d'autant plus que les villes d'Érech et d'Assour étaient probablement des bourgades, ceintes de remparts en terre battue en guise de fortifications, plutôt que des villes proprement dites.

Du contenu du document biblique reconstitué dans son intégralité et son ordonnance originaires il résulte que la première fondation des États chaldéen, élamite et assy-

(1) Suivant nous il ne s'était écoulé que 75 ans, par conséquent ces chiffres doivent être considérablement réduits.

rien remonte respectivement à Nemrod et à ses coushites, ainsi qu'aux descendants d'Élam et à ceux d'Assour, devenus ces deux derniers groupes d'adhérents de Nemrod ses adversaires à la suite de la confusion du langage à Babel. A la fondation de ces trois États, dont le dernier perdit son indépendance presqu'immédiatement après sa constitution, mais assignons la date d'environ trois quarts de siècle après le déluge, soit approximativement la date de l'an 3325 avant notre ère.

(A continuer.) FL. DEMOOR.

OSIRIS VÉGÉTANT

Pendant l'hiver 1898-1899, M. Loret découvrit dans la Vallée des rois à Thèbes le tombeau du porte-éventail Maa-ḥer-pe(t)-rā (1), qui vivait sous le règne de la reine Ḥatschepsut vers 1500 avant J.-C. Parmi le riche contenu de ce tombeau (2) se trouve un objet unique jusqu'à présent en son genre. C'est un lit formé par des bâtons, qui, en se croisant, constituent un cadre de bois, sur lequel est étendue une natte épaisse de roseaux couverte de trois couches de toile. Sur la toile est dessinée l'image d'un Osiris de grandeur humaine. L'intérieur de l'image était à l'épreuve de l'eau ; et on y avait posé un mélange de terre labourable, de grains d'orge et d'un fluide gluant. Les grains avaient germé et étaient sortis avec des pousses d'une longueur de six à huit centimètres.

La signification de cet objet n'est pas difficile à présumer. C'est la résurrection d'Osiris qu'on a voulu figurer ; le dieu, sous la forme de l'orge germinant, obtient une vie nouvelle. Et en effet, si la trouvaille de cet Osiris végétant, de forme tout à fait naturaliste, fut faite par

(1) Pour la lecture de ce nom, voy. *Rec. de trav. rel. à l'Egypt.* XXIII, p. 133.

(2) Catalogue des Antiquités du Musée du Caire III. DARESSY, *Fouilles de la Vallée des rois* (1898-1899). Tombes de Maherpa et Amenophis II. Voy. SCHWEINFURTH, *Vosische Zeitung*, 25 Mai 1899, réimprimé *Sphinx* III, p. 106 sq.

M. Loret pour la première fois, l'idée qui a donné naissance à la fabrication d'une telle image était fort répandue dans l'ancienne Egypte, ce que démontreront les textes qui suivent.

Dans une des chambres d'Osiris, sur le toit du temple de Philae, on aperçoit en un relief le corps d'Osiris momifié couché sur le dos, étendu sur une sorte de lit, au-dessous duquel sont juxtaposés les signes de la vie et de la puissance. Des épis d'orge sortent en germant du corps du dieu, tandis qu'un personnage masculin est occupé à les arroser avec un vase. Une inscription qui surmonte ce relief porte : « C'est ici le mystère de celui qu'on ne connaît pas, qui prend existence par l'eau de l'inondation ». (1) Une représentation similaire est donnée par un papyrus de basse époque qui se trouve actuellement au Musée du Louvre (2). Ici Osiris, qui porte cette fois la couronne habituelle, est couché sur le dos comme à Philae, les épis germent de son corps. A ses pieds est accroupie une déesse portant le disque solaire sur la tête, probablement Isis ; près de la tête est dessiné un faucon, portant la couronne de la Haute Egypte, représentant sans doute Horus. L'arrosement avec l'eau du Nil manque dans cette peinture.

(1) Rosellini, *Mon. del Culto*, pl. 23 et d'après cette source Renouf. *Proc. Soc. Bibl. Arch.* 17 Mars 1895 pl. 26 ; Brugsch. *Dict. géogr.* p. 107, Religion p. 621 ; Lanzone, *Diz. di mit. tav.* 261, cf. 266 — L'inondation est nommée dans ce texte *nem (uhem) ānch* « le renouvellement de la vie », à cause de la récréation qu'elle apporte aux herbes et à la nature en général. Le même groupe sert, lorsqu'on y joint le nom d'un dieu, à désigner son incarnation en forme animale. Pour la lecture du groupe, voir Spiegelberg, *Rec. de trav. rel. à l'Egypt.* XXIII, p. 198 ; XXIV, p. 189.

(2) Nr 3377 ; Cat. Devéria V, 27 ; publ. Pierret, *Le dogme de la résurrection chez les anciens Egyptiens.* Paris, et d'après cette source Lanzone, *Diz. di mit. tav.* 303 nr. 2.

Le fait reproduit par ces deux dessins faisait partie des cérémonies accompagnant la fête d'Osiris au mois de Choiak, cérémonies qui ont pour objet la mort et la résurrection du dieu. Malheureusement le commencement seul des actes cérémoniels nous est rendu accessible par la description détaillée de la fête inscrite au temple de Denderah (1). D'après ce texte, on avait coutume, à l'occasion de cette fête, de consacrer dans différents temples égyptiens une figure d'Osiris que l'on façonnait avec de la terre et des grains, auxquels on mêlait parfois de l'encens. Cette particularité est mentionnée aussi par Plutarque (2) pour la fête d'Osiris au mois d'Athyr, fête qui correspondait dans quelques sanctuaires à celle célébrée en général en Choiak. D'après l'écrivain grec les prêtres versaient, pendant la nuit du 19 Athyr, de l'eau potable dans une boite en or, y mêlaient de la terre fertile et de l'encens, et pétrissaient une petite figure en forme du croissant de la lune (3) qu'ils ornaient et habillaient. Ni l'un ni l'autre de ces deux textes ne parle de la germination elle-même, mais la manière dont sont mêlés la terre et les grains prouve que les prêtres avaient en vue la germination.

Le sort d'Osiris est mis ici en relation avec le sort des grains ; de même que la plante nouvelle sort du grain enseveli dans la terre, de même la nouvelle vie du dieu s'élève de son corps momifié. Partant de cette idée, on identifiait le dieu lui-même avec le grain. Dans la liste des formes d'Osiris contenue dans le Livre des Morts

(1) LORET, *Rec. de trav. rel. à l'Egypt.* III, p. 43 sqq. IV, p. 21 sqq., V p. 85 sqq ; BRUGSCH, *Aeg. Zeitschr.* 1881 p. 77 sqq. ; DÜMICHEN, *Aeg. Zeitschr.* 1882 p. 88 sqq.

(2) De Iside 39 ; cf. WIEDEMANN, *Herodots Zweites Buch*, p. 262.

(3) Ceci est sans doute un malentendu pour une figure momiforme.

(version de la basse époque) (1), on lit : « Osiris qui est dans les grains (*Ȧs-iri chenti nep*) ». La version thébaine (2) donne pour ce passage la variante « Osiris dans la ville Grain », variante qui montre que le rédacteur de cette version n'a pas bien saisi le sens de la phrase, préservé d'une manière plus exacte par la rédaction plus jeune. Un texte du Moyen-Empire démontre que la version de la basse époque repose ici, comme aussi dans d'autres passages, sur une meilleure tradition que la version thébaine. Parmi les inscriptions du cercueil d'Amamu au British Museum est inséré un chapitre (3) intitulé « prendre la forme des grains ». Il contient la phrase : « la végétation de la vie, qui sort d'Osiris, qui germe des côtes d'Osiris, pour faire vivre les hommes ». (4)

Un second passage du Livre des Morts (5) parle du grain dans les champs Ȧalu (la demeure des bienheureux), comme d'une effluve du dieu Ut'eb, divinité regardée parfois comme un doublet d'Osiris (6).

Ces indications suffisent : une partie du peuple égyptien regardait les blés comme des plantes sorties d'Osiris afin de donner de la nourriture aux hommes. Osiris lui-même se trouvait dans ces fruits, les grains formaient une partie de son corps, dont ils s'élevaient, ainsi que le texte

(1) Texte de Turin, chap. 142, 7.

(2) NAVILLE, *Todtenbuch*, pl. 368 ; BUDGE, *Book of the Dead*. Texte p. 322.

(3) pl. 27, 2 de l'édition de Birch.

(4) Dans les pyramides (Tetâ l. 336 = Pepi I l. 816 = Pepi II l. 644) se trouve le passage, « oh Rā, oh fleurissant, tu fleuris », etc. D'autres écoles mythologiques attribuaient donc, ce semble, un rôle analogue de germination au dieu solaire.

(5) Texte de Turin, chap. 109, 9-10 ; dans le texte Thébain ces mots manquent.

(6) Pour la lecture du nom du dieu Ut'eb, voir RENOUF, *Proc. Soc. Bibl. Arch.* VI p. 187 sqq. XVII p. 6 sq. où l'auteur parle aussi d'Osiris végétant.

de Philae le dit, à la suite de l'inondation du Nil, fleuve dont l'eau entrait dans le mélange de la terre contenant les grains pendant les cérémonies de la fête d'Osiris. Cette conception est restée en vigueur jusqu'à une période très basse. Firmicius Maternus (1) raconte qu'on identifiait Osiris avec les semences des fruits ; leur ensemencement à l'approche de l'hiver est la mort du dieu ; leur nouvelle germination est la découverte du nouvel Osiris. Un souvenir affaibli de la même doctrine se retrouve chez Servius (2), lorsqu'il note qu'Isis mit sur un crible les membres d'Osiris déchiré par Typhon. D'autres auteurs ont cherché à expliquer le dogme d'une manière evhémériste, en attribuant à Osiris la découverte du traitement et la divulgation de la connaissance du froment et de l'orge trouvés par Isis (3).

Une dernière trace de la vieille croyance se retrouve dans la coutume arabe d'élever, au moment de l'inondation du Nil, un tertre non loin de la digue, que le fleuve montant va submerger, et de semer sur la pointe applatie de ce tertre du maïs ou du millet. Le tertre, qui est nommé *aruséh*, « la fiancée », est emporté par le fleuve (4). Le nom du tertre provient probablement de l'idée qu'il doit être fécondé par le fleuve, de même que la fiancée par son mari, afin de produire les fruits dont il contient les grains. D'après la tradition, on aurait nommé le tertre de cette manière parce qu'il représente la fiancée humaine du Nil, jadis sacrifiée au fleuve : ce n'est là sans doute qu'un essai

(1) De errore prof. rel. 2 § 6 ; cf. Eusebe. *Praep. evang.* III, 11, 31.
(2) ad Vergil, Georg. I, 166.
(3) Diodor I, 14, 17 ; la découverte d'Isis est aussi rapportée par Leo Pellaeus frg. 4.
(4) Lane, *Sitten und Gebräuche der heutigen Aegypter*, traduction par Zenker III, p. 124 sq.

étiologique pour expliquer le nom *fiancée* d'une manière plus romanesque.

De prime abord, on pourrait être induit à mettre la croyance que nous venons d'exposer en rapport avec le culte des arbres, culte assez répandu en Egypte (1). Cette idée serait erronée, car il n'est point question ici de l'adoration du blé, mais seulement du fait de la germination de la plante. D'autre part, on ne peut pas établir par ces pratiques qu'Osiris lui-même aurait été un dieu de la végétation (2). Cette conception contredirait formellement tout ce que nous savons par les textes de l'idée sur laquelle repose la divinité d'Osiris. Osiris est la contrepartie divine de l'homme vertueux, surtout du roi ; le mythe détaille avec emphase sa mort et sa résurrection, considérées comme le type de la destinée de l'homme en général après que son âme a quitté le corps. C'est pourquoi le traitement du cadavre d'Osiris sera décrit d'une manière différente chaque fois que les usages du traitement du mort changeront en Egypte : on prétendit tour-à-tour qu'il fut démembré, reconstruit, embaumé, etc. La vie de la plante n'a rien à faire dans la légende-type du dieu, et c'est pour un autre motif qu'elle a été mise en relation avec Osiris.

C'est un fait, qui peut être constaté dans les religions les plus diverses, que lorsque plusieurs dieux sont adorés côte à côte, le plus puissant d'entre eux tend à absorber

(1) Voy. Renouf, *Transact. Soc. Bibl. Arch.* VIII, p. 217 sqq. ; il considère l'arbre comme une représentation du nuage, explication qui semble peu admissible. Des notes sur l'arbre sacré d'Osiris se trouvent chez Lefébure. *Le Mythe Osirien* II, p. 189 sqq. et *Sphinx* V, p. 1 sqq., 65 sqq. Voir sur les arbres sacrés en général, Moldenke, *Ueber die in altaegyptischen Texten erwaehnten Bäume*, Leipzig 1887.

(2) Des passages paraissant se rapporter à une idée de ce genre ont été traités par Frazer, *The golden bough* I, p. 301 sqq.

les autres en prenant leurs noms, pour désigner les formes de ses manifestations ou pour multiplier ses titres. Les divinités surtout qu'on s'est habitué à désigner par le mot allemand *Sondergötter* ont subi cette absorbtion. Nous voyons que des divinités comme « le maître du ciel », « le seigneur du tout », et des formes similaires, furent absorbées par Amon, Ptaḥ, etc. (1), et par là les grandes divinités acquirent une puissance de plus en plus générale. Ce mouvement devait aboutir dans son développement logique à l'hénothéisme ; mais il faut mettre en évidence une force contradictoire qui agissait en même temps, la tendance à décomposer les mêmes grandes divinités en différentes individualités.

Nous savons que, d'après l'idée égyptienne, à tout nom ou à tout mot doit correspondre une personne ou une chose ; conception qui a donné naissance à une longue série de mythes de création. De même, à chaque statue sacrée correspond une divinité qui parfois fut censée demeurer dans la statue elle-même. Cette manière de voir n'était pas sans entrainer quelque difficulté quand on érigeait une nouvelle statue d'un dieu, et surtout quand on construisait un nouveau temple contenant, comme objet de culte, la statue nouvelle. Les Egyptiens crûrent qu'en cet instant un nouveau dieu se formait, dédoublement du dieu primaire. Ainsi une dédicace (2) s'adresse à Ptaḥ de Ramses et à Ptaḥ de Menna, c'est-à-dire au Ptaḥ adoré dans un temple fondé par le roi Ramses et au Ptaḥ adoré dans une chapelle due à un Menna : ces deux lieux de culte avaient produit deux Ptaḥ. Un autre exemple d'un

(1) Voy. WIEDEMANN, *Mélanges de Harlez*, p. 379.

(2) Publiée par ERMAN, *Aeg. Zeitschr.* XXX, p. 40 ; voy. WIEDEMANN, *Proc. Soc. Bibl. Arch.* XX, p. 112.

nouveau dieu devant son origine à une nouvelle fondation nous est fournie par l'Amon-Rā de Surerii cité sur une stèle du Musée de Berlin (1). Une mention analogue se retrouve encore sur une statuette d'un de ces Osiris en bandelettes, qu'on avait l'habitude de placer dans les tombeaux du Nouvel et Bas Empire (2). Elle est nommée par son inscription « Le Chent-Àmenti de l'Osiris (c'est-à-dire du défunt) BakMut ». *Chent-Àmenti*, celui qui est dans le pays des morts, est un titre usuel d'Osiris, titre qui dérive d'un *Sondergott* Chent-Àmenti absorbé par le plus connu parmi les dieux des morts. Sur notre monument le vieux Sondergott reprend son indépendance, mais non pas comme Chent-Àmenti en général, mais comme le Chent-Àmenti spécial représenté par une statuette, dieu différent des Chent-Àmenti enclos dans une seconde ou dans une troisième statue : de la sorte, le dédoublement de la même divinité put aller jusqu'à l'infini. Les difficultés logiques inhérentes à cette croyance n'ont point troublé les Egyptiens plus que ne firent les difficultés analogues produites par l'existence, dans l'autre monde, d'un nombre toujours croissant de bœufs Apis, ou d'une série toujours allongée de souverains défunts destinés à régner, chacun d'une manière absolue, par delà la tombe.

Le fait qui se détache des considérations précédentes, c'est qu'un dieu plus ou moins puissant put absorber aisément des *Sondergötter*, mais qu'à un moment donné les Sondergötter purent se séparer de lui à nouveau et devenir indépendants. Un phénomène appartenant à cette catégorie de croyances religieuses me paraît avoir donné origine à notre Osiris végétant. Nous venons de voir

(1) WIEDEMANN, *Mélanges de Harlez*, p. 376.
(2) Publ. DARESSY, *Rec. de trav. rel. à l'Egypt.* XXIV, p. 160.

qu'Osiris est le prototype divin de l'homme mort et ressuscité. S'il existait quelque autre divinité relative à la mort et à l'autre vie, il était trop naturel de l'adjoindre à Osiris, car Osiris était, pour le gros du peuple égyptien, le personnage auquel il pensait en parlant des fins dernières. Conformément à la règle qui gouverne d'autres processus similaires, le nom du dieu absorbé pouvait disparaître et Osiris, isolé, prendre un aspect différent de celui qui lui appartenait au début. Le nom du dieu qui dans le cas présent fut amalgamé à Osiris est conservé par le Livre des Morts, lorsqu'il parle d'Osiris *chenti nep* (1) ; c'est la divinité Neperà, qui est visée dans ce contexte.

Dans le tombeau du roi Ramses III, on voit représentée dans la première chambre à gauche du second corridor (2) une longue série, divisée en deux parties, de divinités d'abondance, mises en relation avec le Nil. A côté de l'abondance elle-même, de la nourriture, du superflu, de la récolte *(rennu-t)*, s'y trouve figuré, sous l'apparence du serpent Uraeus Neper-t, le grain dans sa forme féminine. Au commencement de chaque partie est assise sur un trône, le signe de la vie en main, avec la tête de serpent couronnée par les cornes de vache et le disque solaire, avec le corps d'une femme, la divinité Neper-t, dont le nom est déterminé par le boisseau et le signe de l'homme barbu. La figure décrite est ordinairement celle de la déesse Rennut (récolte), qui se trouve nommée souvent dans les textes et qui y est considérée comme femme. C'est pourquoi probablement Neper reçoit ici le même sexe,

(1) *nep* est une forme raccourcie du mot transcrit ordinairement *neper* « grain ».

(2) CHAMPOLLION, *Not.* p. 408 sq., 747 sq. ; cf. *Descr. d'Egypte* II, 25. 6 ; LEFÉBURE, *Hypogées Royaux de Thèbes* II p. 93 sq.

tandis que son déterminatif masculin fait allusion à son rôle comme homme. En effet, il est généralement considéré comme tel et ce n'est qu'à la basse époque qu'on lui donna un complément féminin, nommé Nep-t (1).

Le jour de naissance du dieu Neper était le 1er Pachon (2). Il apparait en relations avec Osiris et avec plusieurs *Sondergötter* de l'agriculture dans la seconde heure de l'Âmduat (3). Dans l'hymne à Osiris de la Bibliothèque Nationale à Paris, datant de la 18e dynastie (4), Neperá est citée comme une forme inhérente d'Osiris, et il en est dit, qu'elle donne toute herbe. Il va sans dire qu'on ne peut rien tirer d'un hymne de ce genre (5) en ce qui concerne la nature primaire du dieu, ces textes étant composés dans un esprit hénothéiste et attribuant à leurs divinités les fonctions de tous les autres dieux, réduits au rôle de manifestations accessoires ou d'épithètes. Par conséquent un rapport de l'espèce établi entre Osiris et Neper ne prouve rien moins que leur relation intime et primordiale.

Le dieu Neper est nommé deux fois sur le sarcophage d'Amamu (6) du Moyen Empire, dans la forme composée Neper ḥeti (7), qui est usitée de même que le simple neper pour le mot grain. Le grain lui-même fut regardé par les

(1) LEPSIUS, *Denkm.* IV, 57b.

(2) BRUGSCH, *Thesaurus*, p. 398.

(3) MASPERO, *Etudes de myth.* II, p. 48 sqq.

(4) Publ. LEDRAIN, *Mon. de la Bibl. nat.* pl. 21-27; voir CHABAS, *Rev. arch.* 1857.

(5) Comparer, sous ce rapport, à l'hymne d'Osiris dont nous parlons, un hymne du Musée du Caire (Ostracon 25209; Cat. du Musée du Caire: DARESSY, *Ostraca*, pl. 37, p. 42, traduit par ERMAN, *Aeg. Zeitschr.* XXXVIII, p 30, voir les objections faites contre quelques appréciations d'Erman par Piehl, *Sphinx* IV, p. 156 sqq.), qui vise en premier lieu le dieu Sokaris.

(6) pl 27, 8.

(7) *neper ḥeti* (*àḥti*) désigne peut-être premièrement « le grain du gosier », le grain mangeable.

scribes égyptiens comme divin à tel degré qu'ils ont souvent déterminé le mot *neper* par la figure du dieu même, et cela dans des passages où l'on ne parle pas d'une personnification divine mais seulement de l'objet nutritif lui-même (1), de sorte que parfois il y a quelque difficulté à décider, si le scribe a en vue un *Sondergott* ou le fruit. Dans les hymnes au Nil (2), par exemple, apparaissent régulièrement les dieux d'abondance comme étant à moitié *Sondergötter*, à moitié objets naturels. Mais ce fait s'explique bien simplement par la considération que ces figures furent, pour le peuple proprement dit, des divinités réelles, qu'on pouvait s'approprier en les mangeant, de même qu'on mangeait la vérité pour devenir véridique. Les lettrés virent de plus en plus dans les mêmes personnages des fonctions et des émanations des grands dieux.

Il est très instructif, sous ce rapport, de constater dans le texte du temple de Philae, dont nous avons parlé plus haut, que la nature germinative d'Osiris y est traitée comme mystère. Il y a là un procédé qu'on retrouve dans maint passage des textes religieux et magiques des Egyptiens. On ne daigna, dans la vallée du Nil, faire une place dans le culte officiel aux idées primitives du peuple, qu'à condition qu'elles s'offrissent comme mystères, et ne contrastassent pas trop par leur aspect simple et même rude avec le penser plus élevé de la religion des temples. Dans presque tous les endroits où une doctrine est désignée

(1) *Livre des Morts*, chap. 77, 5 chez NAVILLE, *Todtenbuch*, pl. 163, BUDGE, *Book of the Dead.*, p. 165 et chap. 149, 63, chez NAVILLE, l. c. pl. 424, BUDGE, l. c. p 380; *Tombeau de Ramses VI* chez LEFÉBURE, *Hypogées Royaux*, II pl. 30 (le même texte moins complet SHARPE et BONOMI, *Sarcophagus of Oimenepthah*, pl. 18; voir LEFÉBURE, *Rec. of the Past*, X, p. 118 sq.); *Hymne au Nil dans le Papyrus*. Sallier II, 14.

(2) Voy. p. ex. STERN, *Aegypt. Zeitschr.* 1873, p 129 sqq.; MASPERO, *Hymne au Nil*. Paris 1868.

par le Livre des Morts ou par des compositions analogues comme secrète, on peut être convaincu, — la preuve en est souvent fournie par d'autres documents, — qu'il s'agit d'idées populaires, généralement claires et simples, et nullement de réflexions transcendentales et mystérieuses.

La valeur des croyances dont parlent les textes que nous venons d'étudier, consiste dans le fait qu'elles contribuent à éclairer la partie la moins connue et néanmoins la plus importante de la religion égyptienne, c'est-à-dire les cultes populaires. La religion des prêtres, dont parlent les temples, les tombeaux et presque tous les papyrus, fut au fond une magie, une collection de formules, à l'aide desquelles on espérait se rendre les dieux bienveillants dans ce monde et dans l'existence à venir. La doctrine officielle garantissait au connaisseur des formules, aux prêtres et aux membres des classes supérieures, une sorte de toute-puissance. Mais à côté d'elle continuait à vivre la vieille doctrine populaire, d'où la magie avait émérgé dans les temps primitifs et dont elle n'a jamais pu éliminer complètement les éléments.

Les textes conservés en Egypte, ainsi qu'un examen du culte des animaux le prouve à l'évidence, ne nous donnent qu'une idée bien incomplète du noyau de la religion égyptienne. Les inscriptions officielles ne parlent guère des animaux sacrés : les données des auteurs classiques démontrent que l'essentiel du culte divin se joua devant et pour eux. De même que ce culte, d'autres formes de l'adoration de la nature, en dépit de la rareté des mentions qui en témoignent, étaient profondément enracinées dans le cœur du peuple. La vénération de l'eau s'exprime dans le culte du Nil ; le culte du soleil, de la lune, des

étoiles (1), des pierres, des arbres et plantes a laissé des traces. Il n'est pas facile de s'en faire une idée précise. Les notices qui s'y rapportent sont isolées dans les écrivains, et seuls les monuments peu apparents du bas peuple n'ont point subi l'influence des conceptions magiques. D'autant plus grande est la valeur de tout monument et de toute notice qui concerne les divinités de la nature et les *Sondergoetter*, qui leur sont souvent identiques. On voit que, pour le sentiment le plus profond du peuple, les puissances divines n'avaient pas perdu leur intime union avec la nature qui entourait les Egyptiens. Le parallélisme entre la résurrection d'Osiris et la naissance de la nouvelle vie du grain, enterré dans un état semblable à la mort, appartient à ce courant de croyances. L'analyse que nous avons donnée nous a démontré que les sentiments qui s'y rapportent sont restés en vigueur pendant les différentes périodes de l'histoire égyptienne et qu'ils ont même su à plusieurs reprises se faire admettre dans des textes destinés en premier lieu à transmettre non une croyance populaire, mais la doctrine de la religion officielle.

A. Wiedemann,
Professeur à l'Université de Bonn.

---

(1) Voy. Maspero, *Etudes de Myth.* II, p. 16 sqq ; Wiedemann, *Rec. de trav. rel. à l'Egypt.*, XVII, p. 12 sq.

La carrière de Bouddha d'après les sculptures de Boro-Boedoer (1).

A propos du livre de M. C. M. Pleyte : *Die Buddha-Legende in den Skulpturen des Tempels von Boro-Budur*, Amsterdam (de Bussy) 1901-1902.

.... A côté des témoignages écrits qui forment les bibliothèques des Églises du Nord et du Sud, nous possédons pour étudier le Bouddhisme d'innombrables monuments, constructions et sculptures, répandus dans toutes les contrées où les fils de Bouddha ont bâti leurs cloîtres et essaimé leurs communautés : dans l'Inde anglaise, à Ceylan, au Népal, dans le Tibet, en Afghanistan, dans le Turkestan, en Chine, au Japon, — mais aussi en Indo-Chine et à Java. Le Bouddhisme a disparu dans plusieurs de ces pays ; les ruines des sanctuaires sont la seule relique d'un passé dont les générations présentes ne savent plus rien ou presque plus rien : mais l'archéologie appuyée sur la philologie peut faire revivre ce passé. Que les pierres parlent, et nous aurons des documents de premier ordre pour contrôler, expliquer, compléter les informations littéraires.

(1) Librement traduit, avec l'aimable autorisation de l'auteur, de l'article : *Buddha's levensloop afgebeeld op den Boro-Boedaer, Onze Eeuw*, 1902, pp. 77-95.

Nous supprimons la première partie de cet article (pp. 77-82) où l'auteur critique, avec autant de bon sens que d'esprit 1° l'attitude des historiens qui prétendent, en dépouillant les biographies de Bouddha de toutes les données merveilleuses, isoler des éléments historiques, 2° le Néo-bouddhisme, et cet étrange petit livre de Subhadra Bhikṣu (?) : « *Catéchisme bouddhique. Introduction à la doctrine de Buddha Gautamo. D'après les Ecritures sacrées des bouddhistes du Sud à l'usage des Européens* » — in usum Delphini, dit très heureusement notre auteur. (L. V. P.)

Parmi les reliques de l'art bouddhique à Java, Boro-Boedoer prend la première place. Comme on le sait, le temple, magnifique produit de l'âge d'or de l'hindouisme javanais, se trouve dans la lointaine résidence de Kedoe, pas très loin de Dyokyokarta. D'après l'avis des juges les plus compétents, il a environ dix siècles d'existence. Sir Stamford Raffles, qui gouverna l'île durant les 5 années de la domination anglaise, donna la première impulsion à des recherches sérieuses. Depuis lors les fouilles et les sondages ont été fréquemment renouvelés. Vers 1850, le gouvernement hollandais comprit qu'il était de son devoir de prendre l'initiative de l'étude minutieuse et régulière d'un monument capital pour l'histoire de Java ; Rochussen, son représentant à Batavia, prit la chose à cœur : à cette époque la photographie était bien loin d'avoir réalisé les progrès qu'elle a faits depuis ; aussi eut-on recours au dessin et à la main d'un artiste.

Les reliefs qui couvrent littéralement le monument attiraient surtout l'attention. Un bon nombre se trouvent reproduits dans l'édition monumentale qui porte le nom de Leemans (1873), fruit des efforts officiels. Les sculptures de la partie inférieure du temple étaient encore inconnues. C'est il y a quinze ans environ que M. J. W. Ijzerman fit une découverte capitale : pour assurer la sûreté de l'édifice, toute la partie inférieure avait été recouverte. Ijzerman la fit dégager, prit des photographies des reliefs mis au jour, et les choses ensuite furent remises en état. On peut s'étonner que ses photographies n'aient pas été mises dans le commerce.

Il va de soi que l'identification des scènes figurées, traitées avec une exactitude de détails remarquable, est ici de première importance ; il reste encore beaucoup à faire dans ce sens. En 1894, M. S. d'Oldenbourg constata qu'une série complète de sculptures (les nos 1-115, planches CXXXVI-CLXIV de Leemans) représentent des épisodes traditionnels tels qu'ils sont narrés dans la Jātakamālā (1). Non seulement les sujets sont les mêmes ; mais le sculpteur les a placés dans l'ordre de la Jātakamālā et visiblement

(1) Edité par Kern, *Harvard Or. Ser.* ; traduit par Speyer, *Sacred Books of the Buddhists*.

nous restent, la plus ancienne date d'environ 300 de notre ère. — Et nous savons maintenant que les bouddhistes javanais pour lesquels fut construit cet impressionnant sanctuaire de Boro-Boedoer, reconnaissaient dans le Lalitavistara la révélation des faits et gestes du Maître depuis le moment où il se décide à quitter le ciel des Tuṣitas jusqu'à celui où il devient Bouddha.

Pour les croyants, Bouddha lui-même a publié cette relation : il en a fait part à ses disciples au nombre de 12000, — c'est ce que nous lisons dans l'introduction du livre, — tandis qu'il séjournait dans un des endroits qu'il affectionnait, dans le Parc de Jetavana, présent du riche Anāthapiṇḍada, près de Çrāvasti. A cette auguste origine nous sommes redevables de toute sorte de détails sur les derniers actes du Bodhisattva dans le ciel, avant qu'il le quittât pour descendre dans le monde des hommes et pénétrer sous la forme d'un éléphant blanc à six défenses dans le sein de celle qu'il avait choisie pour être sa mère. Nulle part ailleurs cette « préparation » n'est décrite aussi longuement : elle est représentée par douze reliefs à Boro Boedoer. Et n'y eut-il que ces douze planches, encore suffiraient-elles à démontrer l'exactitude de la conjecture de M. Pleyte.

Comme dans les autres livres du Mahāyāna, on trouve faite dans le Lalita une beaucoup plus large part au merveilleux que dans les textes des bouddhistes du Sud. Les nombres sont plus élevés, les troupes de dieux et d'êtres célestes abondent. Comme chez Homère, mais avec une exagération de fantaisie et un manque de mesure inconnus aux lettres occidentales, le lecteur est transporté du ciel sur la terre et *vice-versa*, et cela d'une façon si peu forcée, si naturelle, avec si peu d'étonnement de la part de l'écrivain, qu'il ne nous arrive jamais de nous demander : ce narrateur croit-il à tous ces miracles, à cette puissance, à cette richesse inépuisable et indicible ? Que Bouddha eut conscience de raconter des histoires qui exigeaient une foi forte, cela ressort du Lalita lui-même où il prédit qu'il y aura quelque jour « des moines non purifiés dans leur corps, dans leur esprit, dans leur conduite, dans leur intuition, stupides, ignorants, orgueilleux, sceptiques, incroyants qui se refuseront à croire » qu'un être aussi sublime que le Bodhisattva ait pu demeurer comme un germe humain dans le corps

impur d'une femme. Mais Bouddha possède naturellement les moyens de réduire au silence le doute et la négation.

Il faut l'observer aussi, car la chose est digne d'attention, le Lalita insiste plus que les autres sources sur la nature sublime du Bodhisattva. Sans doute, tous les bouddhistes sont d'accord qu'il vint en ce monde avec des facultés intellectuelles extraordinaires : ceci ressort de ses dispositions merveilleuses à apprendre, à comprendre, à retenir ; et d'ailleurs quel bouddhiste croyant mettra en doute qu'il ait parlé dès sa naissance, ainsi qu'il l'avait fait dans deux de ses existences précédentes ? Plus d'une tradition du Bouddhisme du Nord mentionne expressément ce détail qu'il descendit en pleine conscience dans le sein maternel : c'est le sens des mots *smṛtas* et *saṃprajānan* sur lesquels plusieurs traducteurs se sont mépris. — Mais le Lalita va plus loin. Dans l'affabulation courante, plus voisine sans doute de la version primitive, c'est la compassion qui amène le prince à la conscience de la nécessité d'abandonner la vie mondaine. Son père, à qui il fut prédit que son fils deviendrait moine, prend toutes les mesures pour éviter ce malheur. Aucun Acrisius, aucun Astyage, aucun Hérode n'a poursuivi la perte d'un futur assassin ou d'un futur successeur, avec autant de zèle qu'en apporte Çuddhodana à empêcher son fils de renoncer au trône auquel sa naissance et son éducation le destinent. Peines perdues : le jeune homme sera frappé de la vanité du monde, et comprendra qu'il doit trouver une issue au cercle fatal de la naissance, de la souffrance et de la mort. La tradition nous rapporte une série d'événements, insignifiants semble-t-il, mais qui l'amenèrent à cette conviction : ainsi mûrit peu à peu sa grande résolution ; et dans ce développement psychologique, il n'y a rien qui puisse paraître en contradiction avec la nature humaine du héros. — Mais dans le milieu dévot où fut rédigé le Lalitavistara, ces étapes dans la vie morale du Maître parurent se concilier difficilement avec la nature divine qu'on lui attribuait. Leur Bodhisattva est toujours omniscient et parfaitement bon, même avant sa « complète illumination ». Quand sa nourrice va le transporter au temple des dieux, il rit à la pensée qu'on veuille le présenter à des dieux qui l'ont honoré dès sa naissance, comme s'il leur devait hommage et non pas eux à lui. Plus tard, quand les plai-

Les voyages sont devenus singulièrement faciles et le grand temple javanais n'est plus ignoré des touristes : le besoin ne se fait-il pas sentir d'une description illustrée des sculptures, description intitulée « la légende de Bouddha » et dont le format comme le prix conviendraient aux désirs du public ? Un éditeur d'Amsterdam, M. J. H. de Bussy, le crut et confia à M. Pleyte l'exécution du « guide » projeté. Sous ce titre : « La légende de Bouddha d'après les sculptures du temple de Boro-Boedoer », le livre, écrit en allemand, est complet en douze livraisons, d'un mark chacune. Le papier est beau et fort ; les caractères — latins — sont clairs ; les vignettes et reproductions stylistiques sont multipliées et donnent au texte une saveur orientale ; les reliefs sont nets et clairs ; l'ensemble donne la meilleure impression.

Il est regrettable que, pour les reliefs de la vie de notre Bouddha, il n'existe pas d'autres photographies que celles prises en 1873 par M. van Kinsbergen et publiées dans son Atlas, soit 25 sur 120. Pour les autres, on doit se rapporter aux dessins de Wilsen reproduits en lithographie par Leemans, et M. Pleyte a pu constater *de visu* qu'il s'y rencontre çà et là de légères inexactitudes ;il a, le cas échéant, apporté les corrections nécessaires ; — et dans l'ensemble les dessins peuvent faire foi.

En ce qui concerne la partie descriptive de son travail, l'éditeur avait à lutter avec deux difficultés : d'abord, il n'est pas maître du sanscrit, et doit s'en remettre au traducteur du Lalita ; en second lieu, nous sommes en ce qui concerne le Lalita dans de facheuses conditions. La seule édition du texte original, sanscrit ou quasi-sanscrit, est loin d'être irréprochable (1), et les traductions ne sont pas parfaitement exactes..... Plus d'une fois, la description de M. Pleyte se ressent de ces circonstances, et peut-être eut-il bien fait de s'assurer l'aide d'un sanscritiste qui aurait pu se rapporter au texte de Rājendralāl. Les lettres indiennes ne sont pas transcrites d'une manière uniforme.

Mais, pour l'essentiel, M. Pleyte a vu parfaitement juste. Après un examen attentif du texte sanscrit pour contrôler le rapport

(1) Depuis que ces lignes sont écrites M. S. Lefmann a fait paraitre la première partie de son édition critique [dont M. Speyer donne une appréciation plutôt sévere, *Museum*, février 1903].

qu'il établit, d'après les traductions, entre l'ordre des reliefs à Boro-Boedoer et la marche du récit dans le Lalita, la vérité de sa conjecture me parait hors de doute. L'artiste à qui fut confiée l'exécution de ces illustrations figurées de la vie du Maître, a représenté les événements d'après le Lalita. Peu importent quelques divergences isolées, car elles visent des détails, et l'artiste put jouir de quelque initiative ; par exemple, dans le livre, le Bodhisattva sur le point de quitter le ciel des Tuṣitas, et voulant introniser Maitreya comme chef spirituel de la communauté céleste, lui remet lui-même la tiare sur la tête ; dans la pièce sculptée, il la lui fait remettre par un serviteur. — Dans les cinq premières livraisons (1) on admire une parfaite concordance. Même pour ces deux reliefs, numérotés 93 et 95, au sujet desquels M. Pleyte ne se hasarde pas à une identification précise, il est probable que le texte a été suivi fidèlement. Ils doivent en effet traiter des épisodes de la joute du Bodhisattva, car ils suivent la leçon de calcul (91) et précèdent le tir à l'arc (97) ; et je me figure que leur sujet est le suivant : dans le 93, le Bodhisattva, reconnaissable au lotus qu'il porte en main, est respectueusement interpellé par un personnage distingué : dans une galerie figurent un groupe de nobles. Ceci se rapporte au passage du Lalita (p. 173) : Par là (c.-à-d. par sa supériorité dans le calcul) le Bodhisattva obtint la plus haute distinction. Alors les Çākyas dirent [au prince] : « Que le prince veuille bien aussi montrer ce qu'il sait dans les diverses branches de l'art de combattre et s'y distinguer ». Le nº 95 représente le prince prêt à prendre part à la joute contre tous les Çākyas.

Le Lalita est, à plusieurs égards, un livre remarquable. A l'origine livre sacré d'une secte déterminée du Mahāyāna, traitant la vie de Bouddha d'après la tradition propre à cette secte, il a conquis plus tard, pour tous les Mahāyānistes, la dignité d'un texte canonique. Chez les Népalais, il constitue un des neuf Dharmas, c'est-à-dire un des neuf textes sacrés par excellence. Il a été traduit jusque quatre fois en chinois ; des deux traductions qui

(1) Le présent article est daté de Janvier 1902 ; lors de son impression la dixième livraison avait paru. — Note du traducteur.

s'est servi de ce livre. M. Kern a fait connaître la découverte de M. d'Oldenbourg au public occidental (1).

Outre cette série de sculptures, M. d'Oldenbourg est parvenu à identifier d'autres scènes empruntées elles aussi à la littérature du Grand Véhicule. Il conjecture que le plus grand nombre des sujets traités appartient à ce large stock d'histoires édifiantes dont la communauté bouddhique tira profit pour impressionner laïcs et moines. Dans les miraculeux événements immortalisés par la pierre, le fidèle ne trouvait-il pas des preuves sensibles de la vérité de ces deux grands dogmes de la Loi, à savoir la toute-puissance inépuisable du Karman, l'abnégation héroïque des Bodhisattvas ?

Mais, parmi ces récits, il en est un que tout bouddhiste dès son jeune âge connaissait dans les détails : c'est l'histoire du prince Çākya, fils du roi Çuddhodana et de sa pieuse épouse Māyā. Cette histoire doit avoir été sculptée à Boro-Boedoer. Et par le fait, aussitôt après que l'édifice eût été dégagé, E. C. Wilsen, — le dessinateur militaire dont le zèle et l'habileté professionnels furent si utiles au Dr. Leemans — s'aperçut qu'une série de 120 tableaux juxtaposés avait pour héros le fondateur du Bouddhisme. Si on pense que Wilsen n'avait sous la main aucun instrument de travail, et que son éducation l'avait peu préparé à la solution des problèmes archéologiques, on admirera la sûreté de son diagnostic. Observons toutefois, — et c'est ce qui explique, à mon sens, l'intuition de l'habile officier, que parmi ces 120 tableaux il en est quatre, très bien conservés et d'excellente facture, qui représentent la rencontre du Bodhisattva avec le vieillard, le malade, le mort et le moine (Leemans 111, 3, 5, 7).... (2). On ne peut se méprendre sur le personnage qu'ils mettent en scène. Et comme ils se suivent immédiatement, ils ont sans doute fourni à Wilsen un indice précieux. D'où la conclusion que les nos impairs de Leemans, de 1 à 241 (représentation du nirvāṇa), sont consacrés aux faits et gestes de Çākya.

(1) *Bijdragen* de l'Institut des Indes Néerlandaises, 6me série, 3me partie, I, 49 et suiv.

(2) M. Speyer rappelle ici que ces reliefs figurèrent à l'Exposition de 1900, et loue l'habileté de M. von Saher qui organisa la section archéologique de Java. (L. V. P.).

Mais quelle interprétation donner à tous ces reliefs pris individuellement ? A peine dans quelques cas isolés, où un évènement significatif fixe la pensée, Wilsen et Leemans purent-ils arriver à des résultats appréciables. Citons la nativité dans le jardin de Lumbinī, où le Bodhisattva, à peine sorti du sein maternel, fit sept pas dans toutes les directions, « et des lotus sortirent du sol sous son pied » (nº 55) ; la scène du tir à l'arc, où il triomphe des rivaux les plus qualifiés (nº 97) ; la fuite du gynécée (nº 129), les adieux au fidèle Candaka et au bon cheval Kanthaka (nº 131) ; et quelques autres. Ailleurs les éléments caractéristiques font défaut : aussi la plus grande partie de la partie descriptive du livre de Leemans n'est-elle que verbiage. Un simple catalogue, qui dirait simplement le sujet de chaque relief, vaudrait bien mieux que ce mélange de descriptions et de spéculations fantaisistes sans valeur, et qui ne peuvent, en raison de l'autorité de l'écrivain, qu'engager sur de fausses pistes.

Voici quelle était la difficulté : nombreuses sont les traditions sur le saint qui devint le Bouddha ; ces traditions sont d'accord pour l'essentiel, mais divergent dans les détails. Souvent un trait particulier est omis ou cité en passant dans tel récit, mis en lumière dans tel autre. Or, visiblement, pour l'intelligence exacte de ces 120 reliefs placés dans un ordre voulu, il est nécessaire de savoir quelle tradition, quel récit ont été adoptés par le sculpteur. M. d'Oldenbourg avait désigné dans une collection de récits sur les anciennes naissances de Bodhisattva, le livre qu'illustrait une série complète de tableaux ; ne pouvait-on pas supposer que l'histoire en pierre de la dernière existence du Bodhisattva, reposait sur un livre déterminé ?

Ce livre, il appartint à M. C. W. Pleyte de le nommer. C'est le Lalitavistara, par excellence un des textes sacrés du Grand Véhicule. La découverte lui donna une clef pour l'interprétation des 120 reliefs ; et les explications de Leemans, surannées et dangereuses, feront place aux vues qu'elle lui fournit. M. Pleyte, délégué pour les Indes Néerlandaises et en cette qualité membre du comité hollandais de l'Exposition de 1900, profita de cette circonstance pour visiter à nouveau Boro-Boedoer et contrôler, sur place, les dessins reproduits par Leemans.

sirs le cherchent en foule en son palais, il demeure en relation avec les innombrables Bodhisattvas de tous les mondes qui font vivre en lui le sentiment de sa tâche et du but de son incarnation. Au sujet des quatre apparitions du vieillard, du malade, etc., qui d'après l'ancien récit portèrent le trouble dans son âme, le Lalita dit qu'il connaissait parfaitement la vieillesse, la maladie et la mort : dans l'intérêt de son grand œuvre, il fit comme s'il les ignorait. Dans un stade postérieur de sa vie il montra la même ignorance apparente : lorsque, pendant les six années de pénitences violentes qui précédèrent sa « Bouddhification », il essaya si la torture corporelle et le jeûne pouvaient ouvrir le chemin de la délivrance. Il n'avait pas à se renseigner sur ce point ; mais il voulait, pour le bien du monde, établir par un exemple éternel l'inutilité de ces pratiques.

Cette conception du Bouddha plonge profondément dans le tuf de l'Hindouisme. Le Kṛṣṇa du Mahābhārata possède, lui aussi, une double nature : tantôt il se comporte comme un homme parmi les hommes ; tantôt il s'identifie à Viṣṇu-Nārāyaṇa, l'Être suprême. De même, le héros du Lalita est un homme-dieu. Je ne peux voir aucune différence essentielle entre le syncrétisme mystique du dieu-incarné et homme extraordinaire, *deus humanus* et *homo divinus* de ces bouddhistes, et celui qui s'exprime dans les Avatāras de l'Hindouisme. Comme on le sait, les hindous orthodoxes croient que leur Dieu Viṣṇu est né ici-bas sous des formes de toute espèce, et apparaîtra encore une fois : son intervention personnelle et active étant nécessaire pour le maintien du monde et de l'ordre du monde.

Ceci posé, on ne s'étonnera pas que l'Eglise du Mahāyāna fasse figurer dans son panthéon des personnages mythologiques indiens quelconques, primitivement étrangers au Bouddhisme. A Java, les contacts entre les éléments bouddhiques et les éléments indiens, notamment çivaïtes, ont eu pour conséquence un syncrétisme très notable. Le fait n'est pas douteux et il y a des années que M. Kern l'a signalé pour la première fois dans un mémoire intitulé « Le mélange du Çivaïsme et du Bouddhisme à Java d'après le poème vieux-javanais Sutasoma ». — Sous ce rapport, il faut aussi constater que Java fut au courant des épopées et des poèmes

indiens étrangers au Bouddhisme. Il existe en vieux-javanais des recensions du Mahābhārata, du Rāmāyaṇa ; les sculptures de Tyandi Parambanan nous fournissent l'histoire illustrée de Rāma et de Sītā.

En démontrant les relations du Lalita et du Boro-Boedoer, M. Pleyte nous a fourni un nouveau point de vue pour l'appréciation plus exacte de cette sorte de Bouddhisme dont le grand temple fut la puissante expression. Avec quelle fidélité l'artiste a tenu compte de tous les détails consignés dans sa source, l'exemple suivant le prouvera : trente deux signes accompagnèrent à Kapilavastu la naissance du Bodhisattva ; ils sont énumérés dans le Lalita, et M. Pleyte en rend compte p. 42 de son livre. Mais quand il dit : « A l'intérieur de son palais, les enfants des dieux couraient çà et là », les traductions dont il se sert l'ont, ainsi que c'est arrivé plus d'une fois, induit en erreur. Il aurait dû dire : A l'intérieur de son palais « des devaputras, c'est-à-dire des anges, se montraient, les reins ceints, et à la ronde passaient de giron en giron ». Et l'illustration n° 25 (p. 41), où l'artiste a reproduit « les signes de la naissance », contient notamment un Çuddhodana et trois êtres divins près de lui ; l'un d'eux repose sur les genoux du roi ; et on voit nettement la ceinture que portent les deux autres.

Dans le domaine de l'archéologie la collection des reliefs de Boro-Boedoer et des autres monuments javanais de l'époque hindoue, constitue un très riche trésor. La précision de l'exécution garantit la fidélité et l'exactitude des attributs des princes et des religieux, des vêtements et des édifices. Toute connaissance de la perspective fait défaut, mais il y a naturellement des indications conventionnelles de toute nature pour permettre de reconnaître la situation respective des objets et des personnes figurés dans le tableau. La symbolique est riche. C'est là pour nos archéologues un vaste champ de recherches, mais qu'ils ne méprisent pas l'assistance de la philologie et de l'ethnographie. — Il est important de distinguer sévèrement les représentations, les objets, les motifs qui reproduisent les modèles importés de l'Inde et qui se sont imposés, quoique étrangers, à l'art javanais ; et tout ce qui doit être considéré comme indigène. Sous ce rapport M. Pleyte formule plus d'une remarque précieuse.

Notes additionnelles.

M. Barth (*Bulletin des Religions de l'Inde* IV-V, 1902) rend compte, p. 73, de la publication de M. Pleyte : « Son interprétation des sculptures parait en général réussie, mais que les artistes se soient inspirés précisément du Lalitavistara plutôt que de la simple tradition est un point qui resterait douteux, même si la concordance était, comme je le crois, plus grande encore que ne l'admet l'auteur. Il me semble en effet que le bas relief nº 14, où il voit Çakra et les Dieux des vents prenant la résolution d'aller veiller sur le Bodhisattva, ce qui interrompt l'ordre du Lalitavistara, représente au contraire, conformément à cet ordre, le Bodhisattva assis dans le Ratnavyūha et instruisant les dieux. A sa droite, Brahmā tient la coupe de lapis contenant la goutte d'élixir extraite du lotus céleste ; de l'autre côté, détail qui n'est pas dans le Lalitavistara, un deva apporte ce lotus à travers les airs. Que le sein maternel, dans lequel la scène centrale se passe, ait été supprimé, n'a rien que de conforme aux conventions de cet art : la seule difficulté est l'absence du nimbe qui d'ordinaire désigne le Bodhisattva. Mais c'est précisément pour des détails de ce genre qu'il est regrettable que M. Pleyte ait reproduit ces dessins de Wilsen, au lieu des photographies qui ont été faites depuis de ces bas-reliefs.......... Combien le mérite très réel du travail de M. Pleyte ressortirait mieux, s'il avait écarté tout ce superflu et fait revoir ses épreuves par un spécialiste !..... dans les livraisons III-X,.... la concordance n'est plus aussi uniformément évidente qu'au début. Pour les nos 96-116 par exemple, les identifications proposées par M. Pleyte sont presque toutes sujettes à caution ». [Addition du Traducteur].

Note de M. Speyer : Si l'explication que donne M. Barth du bas relief nº 14 est préférable à celle de M. Pl. — et cela me parait très probable — le parallélisme des reliefs et de la narration du Lalita en est confirmé. Il est vrai que pour les nos 96-116 les identifications de M. Pl. ne sont pas toutes certaines, que quelques-unes sont inexactes ; toutefois la série entière suit en somme l'ordre du récit dans le Lalita. Et, chose remarquable, de même que la tentative de séduction par les filles de Māra est racontée deux fois dans notre texte (pp. 404 et 490 de Rajendralāl = 320 et 378), de même le sculpteur des bas-reliefs l'a traitée deux fois, le nº 101 étant l'exacte reproduction du nº 95. Les deux épisodes ont lieu dans les mêmes circonstances d'après la source littéraire et d'après le monument ; le premier, la nuit même de la grande attaque par l'armée de Māra ; le second, après la quatrième semaine de la Bodhi. Cette concordance, qui a échappé à M. Pl., n'est pas sans intérêt au point de vue de sa thèse.

J. S. Speyer,
Professeur à l'Université de Genève.

LE BOUDDHISME CHINOIS.[1]

Les histoires officielles de la Chine racontent avec franchise et sans ambages l'introduction du Bouddhisme dans l'Empire du Milieu. Les Européens, laïcs ou missionnaires, que leur science sinologique a mis à même de révéler à l'Occident cet intéressant évènement, ont-ils réussi à ajouter aux données officielles quelques renseignements positifs ? On peut en douter. Ils se sont essayés à coordonner les faits indiqués par les sources chinoises, heureux quand par aventure ils pouvaient, par la comparaison des sources étrangères, des documents indiens notamment, confirmer une assertion incomplète ou ambiguë. Mais loin de développer notre connaissance des faits, il leur est arrivé de bouleverser l'histoire des origines du Bouddhisme en Chine, exprimant avec trop d'assurance leurs opinions personnelles, cédant au zèle religieux ou aux préjugés historiques, au lieu d'exposer simplement ce que nous apprennent les témoignages. Je crois avoir lu presque tout ce que les traducteurs européens ont écrit sur le sujet qui nous occupe, et mon impression est que seules les sources chinoises peuvent être étudiées avec utilité. Le savant Père Houang, dont l'œuvre littéraire et religieuse

(1) Les mots chinois sont transcrits d'après les principes de M. A. Vissière (Note du traducteur).

se rattache à la maison des Pères Jésuites de Changhai, est, ce semble, de tous les écrivains chrétiens celui qui a le mieux compris cette question de méthode : il se contente de narrer les faits dans les termes mêmes de l'original. — En me reportant à l'histoire chinoise classique (VIme siècle) de la dynastie tartare T'o-po (Chine septentrionale 386-450), je constate que l'histoire officielle, excellente d'ailleurs, du Bouddhisme primitif donnée dans ce livre (114me chapitre), correspond étroitement à l'ouvrage en langue chinoise compilé il y a quelques dix ans par le P. Houang. Celui-ci s'est servi également de l'histoire (VIIme siècle) de la dynastie Souei (581-618), notamment du 35me chapitre. J'ai traduit et publié la narration, assez sèche, du P. Houang, dans le *Chinese Recorder* de 1894, en y ajoutant des notes explicatives. Mon but actuel est d'en donner une version corrigée, de forme plus coulante et plus *lisible*, pour l'usage, et, peut-être, pour la récréation de ceux qui ne sont point des spécialistes.

Au cours de l'année 62 après J.-C., l'empereur eut un songe : Un homme doré, portant au sommet de la tête une lumière brillante, pénétrait en volant dans la grande salle du palais. L'empereur raconta cette vision à ses courtisans et l'un d'eux, qui s'appelait Fou Yi suggéra : « Ce doit être *Feou-t'ou* » (Feou-t'ou est la prononciation pékinoise moderne de caractères qui se prononcent encore aujourd'hui *Voudou* dans de nombreux dialectes, et dont on se servit en cette occasion pour transcrire *Boudh*, ainsi que le démontre la transcription chinoise ancienne de plusieurs mots étrangers). Ce fut alors que le nom du Bouddha apparut pour la première fois en Chine, ou — ce qui revient pratiquement au même —

que ce nom fut reconnu par des personnes responsables, qualifiées pour tenir régistre des faits officiels. On expliqua à l'Empereur que Boudh était le nom d'une divinité de l'Occident, et une mission fut aussitôt organisée pour le T'ien-tchou (= Inde) : on voulait en savoir plus long sur ce mystérieux Bouddhisme.

Une question se pose : qu'est-ce que les Chinois connaissaient de l'Inde à cette époque ? En 129 av. J.-C. un ambassadeur chinois — Tchang K'ien — était parvenu, non sans dangers, jusque dans l'état de Ta-hia (Bactriane) au sud du Kouei (Oxus).

Il y remarqua dans les bazars des objets qui lui parurent d'origine chinoise ; il apprit des marchands qu'ils avaient l'habitude de trafiquer avec un pays situé à « plusieurs milliers de lis » (1) au Sud-Est, pays dénommé *Chen-tou*, d'où ils rapportaient ces objets. Les mœurs, la façon de vivre au Chen-tou sont, dit-on à l'envoyé chinois, très semblables à celles de la Bactriane ; la capitale du pays est située sur une grande rivière ; la région est plate, humide et chaude ; la population observe une façon de vivre fixe ; on se sert d'éléphants de combat. — Tels sont les renseignements, uniquement fondés sur des on-dits, que l'envoyé rapporta sur le Chen-tou (plus tard T'ien-tou et T'ien-tchou : il s'agit certainement du Nord de l'Inde ; la « valeur » rétrospective du dissyllabe est Chindouk : dans quelle mesure représente-t-il le Sindhu (Sindh) ou quelque mot indien ou tibétain ? C'est aux philologues de nous le dire). Contrairement à ce que dit le P. Houang, Tchang K'ien est absolument muet sur le Bouddhisme : toutefois le Souei-chou est responsable de l'addition et non pas le P. Houang.

(1) Trois lis = un mille.

De la situation géographique attribuée au Chen-tou, au Sud-Est de la Bactriane, Tchang K'ien conclut qu'il avoisinait les parties les plus reculées de la Chine du Sud-Ouest récemment conquise. Cette opinion, logique en effet, parut si vraisemblable à l'empereur qu'il entreprit aussitôt de compléter la conquête à demi abandonnée de la Chine méridionale, en vue d'atteindre par cette voie plutôt étrange la Bactriane dont il convoitait l'alliance ; évitant par ce détour les attaques des hordes tartares, menace perpétuelle pour la route commerciale et diplomatique de l'Asie centrale que Tchang K'ien venait d'ouvrir, *le premier*, remarquons-le.

En l'année 119 avant J.-C., Tchang K'ien entreprit dans l'Ouest une nouvelle mission, mais cette fois il ne dépassa pas la région de l'Issyk-Koul (= Ili) ; néanmoins, avant de rentrer en Chine, il détacha des membres de sa mission vers la Bactriane, la Parthie, le Khotan, le Chen-tou et ailleurs. Ces envoyés revinrent un an après le retour et la mort de Tchang K'ien, soit environ 115 avant J.-C. ; mais nous n'avons aucun renseignement sur ce qu'ils virent ou firent, sinon celui-ci « qu'ils ramenèrent avec eux des missions étrangères ». Une chose est certaine : le *Che-ki*, la première grande histoire chinoise, publiée environ 90 avant J.-C., ne fait aucune mention ni du Bouddha ni du Bouddhisme ; et il y est dit expressément que Tchang K'ien ne se rendit jamais dans l'Inde.

Comment donc, cent cinquante ans plus tard, Fou Yi put-il suggérer l'explication du songe dont nous avons parlé ? Pour répondre à cette question, il est nécessaire de mentionner Pan Kou, l'auteur du second grand ouvrage historique, l'histoire de la dynastie des premiers Han (206 av. J.-C. — 24 de J.-C.). Il nous transporte plus

d'un siècle après le *Che-ki*. Dans le chapitre de l'histoire des seconds Han (25-220) consacré à Fou Yi, nous lisons que le fils et le petit-fils successeurs de cet empereur qui entendit le premier le nom de Boudh des lèvres de Fou Yi, chargèrent cet officier, en collaboration avec l'historien Pan Kou, de diverses recherches dans la littérature et lui conférent certains emplois militaires (89). Ce Pan Kou rédigea sous la dynastie des seconds Han (25-220) l'histoire des premiers Han (206 av. J.-C. — 25 après J.-C.) ; son frère était ce célèbre général, Pan Tch'ao, qui jadis, étudiant, « jeta son pinceau et jura d'être avec l'épée un rival de Tchang K'ien ». Pan Tch'ao, au cours des années 77 et 101, rétablit, pour le bénéfice de la seconde dynastie des Han, l'influence chinoise dans l'Asie centrale, influence créée par les premiers Han et depuis en décadence. Ses conquêtes le mirent deux fois au moins en collision avec les Yue-tche, (plus tard Ephthalites), qui avaient détruit dans la région de l'Indo-Pamir les influences grecque et parthe. Le général chinois leur livra plusieurs batailles chaudement disputées, en vue de placer cette contrée — c'est-à-dire le Kāchgar, le Yarkand et le Kouei-tseu — sous l'autorité exclusive de la Chine, et de repousser les Yue-tche à l'ouest du Pamir ; mais, en ce qui concerne l'Inde, Pan Kou a encore moins de choses à nous dire que Sse-ma Ts'ien, l'auteur du Che-ki, livre dont nous avons parlé plus haut. Il la mentionne seulement çà et là sous le nom de T'ien-tou, comme un pays qui se trouve au sud du P'i-chan, c'est-à-dire de la région vers la passe de Karakoroum ou du Baltistan. Pas une allusion au Bouddha ou au Bouddhisme.

Nous avons vu que les états Indo-perses avaient, à l'appel des agents de Tchang K'ien (110 av. J.-C.), dépêché vers

la Chine des ambassades ; et — quoique après cette date les armes chinoises se soient fait sentir dans la région de la Caspienne plutôt que dans la région du Pamir, — nous pouvons à peine douter que les trois routes (1) vers l'Occident, une fois découvertes, soient restées praticables, sinon d'un bout à l'autre par les soins du gouvernement, du moins, et par sections, pour et par le trafic. Il est donc extrêmement probable que des Chinois entreprenants se rendirent quelquefois vers l'Indus, et que des Indo-scythes vinrent en Chine pour affaires. Cette vraisemblance est fortifiée par les renseignements suivants, empruntés à une source officielle.

Mais quelques détails d'histoire littéraire sont ici indispensables. Il semble que la première histoire de la dynastie Wei (220-265) — qui succéda à celle des seconds Han (25-220) — fut publiée avant l'histoire de cette dernière dynastie. La première histoire des Wei s'appelle le *Wei-lio*, ou *Epitome* des Wei. Elle a disparu malheureusement pour nos recherches, car nous aurions trouvé en elle la source la mieux documentée pour les relations avec l'Extrême Occident : elle utilisait à coup sur les archives des Han. Tout ce qui nous en reste, ce sont des fragments conservés sous forme de notes à d'autres ouvrages historiques, par exemple au *Wei-tche*, ou « Mémoires des Wei », qui est le livre classique sur la dynastie de ce nom. Cette seconde histoire des Wei fut aussi publiée avant l'histoire des seconds Han, à savoir exactement 150 ans avant la publication de ce dernier livre qui concerne néanmoins une période plus ancienne : et cette circon-

(1) 1. Lob Nor, Hami, Turfan.
2. Lob Nor, Harashar, Sli.
3. Lob Nor, Kharam, Sarikol,

stance lui accorde une sorte de prééminence. Mais, il faut s'en souvenir, toute histoire chinoise, peu importe la date de la rédaction, repose sur des mémoires compilés au cours de la période qu'elle décrit ; et bien qu'en certains cas ces mémoires aient été détruits de parti pris, il ne se rencontre pas, semble-t-il, d'exemple que des mémoires de ce genre aient été inventés sur une large échelle ou aient été complétés, sans nécessité urgente, par l'emploi de sources secondaires.

Ceci posé, nous observons que le *Wei-lio* contenait le passage suivant, très digne de remarque, et que le *Wei-tche* nous a conservé en son trentième chapitre (p. 29). « Le Feou-t'ou-sūtra du pays Lin-eul dit que le roi de ce pays eut pour fils un Feou-t'ou. Feou-t'ou était son héritier : lui-même se nommait Sie-t'eou-ye (= Çuddhodana) ; la mère de Feou-t'ou se nommait Mo-ya (Māyā) ...... Dans le T'ien-tchou il y avait aussi un homme divin nommé Cha-liu. Dans les temps passés, dans la première année de la période Yuan-cheou (1) de l'empereur Ngai de la dynastie Han [antérieure] (= 2 av. J.-C.), le docteur officiel King Lou reçut par transmission orale de Yi-Ts'ouen que lui avait dépêché le roi des grands Yue-tche, le passage suivant extrait du Feou-t'ou-sūtra : « Celui qui sera rétabli, c'est cet homme » (2).

Les sinologues, naturellement, ne sont pas d'accord sur la signification exacte de cette phrase énigmatique qui semble d'allure messianique. Cet « homme divin », Cha-liu, a-t-il quelque chose à faire avec ce qui suit ? Quel est

(1) Voir les tables si commodes de Arendt dans les *Mittheilungen* du Seminaire oriental de Berlin (N. du T.).

(2) Voyez notamment Pauthier : *Examen méthodique des faits qui concernent le Thian-tchu*, Specht, *Études sur l'Asie centrale*, I et II ; Lévi, *Notes sur les Indo-scythes* (N. du T.)

cet homme qui sera rétabli ? Le roi des Grands Yue-tche a-t-il envoyé un député en Chine, ou cet envoyé a-t-il vu King Lou pendant que celui-ci était en Bactriane ? Qu'est-ce que ce Yi Ts'ouen, un député ou une « idole de livre » ? Car les lettres chinoises signifient *lui* et *garder*. Et peut-être vaut-il mieux comprendre que le roi communiqua cette formule mystique à King Lou et la lui fit retenir en la lui dictant ? Quoi qu'il en soit de ces subtilités, les faits principaux demeurent établis : 1° qu'en la deuxième année avant notre ère, le roi des Yue-tche — qui devait être le Kadphises des monnaies — communiqua certains mots à King Lou ; 2° que les sūtras de Lin-eul étaient pour l'histoire du Bouddha l'unique autorité ; nous remarquerons qu'un commentateur du Che-ki écrit non pas Lin-eul, mais Lin-p'i, et qu'il y a quelque raison de considérer ces deux graphies comme des corruptions de Kia-p'i (= Kapilavastu) : l'examen des caractères chinois est favorable à la conjecture. En outre, dans l'histoire *T'o-po*, King Lou est appelé Ts'in-king-hien : les caractères *lou* et *hien* peuvent être aisément confondus. Enfin nous lisons dans le *Souei-chou* : « Ts'in-king se fit communiquer oralement par Yi Ts'ouen le Feou-t'ou-sūtra : et la Chine, en l'entendant, ne le crut pas ».

Quelles que soient les obscurités du texte lui-même — que d'ailleurs nous ne possédons plus dans l'original — il faut remarquer qu'on n'avait pas encore officiellement entendu parler de Bouddha ni de Sūtras lorsqu'eut lieu le songe de l'Empereur (62). Il n'est pas impossible que Fou Yi interprêta le songe d'après des documents de l'an 2 qui devaient plus tard servir de sources au compilateur de l'*Epitome* des Wei (265) : mais c'est simplement une hypothèse. Pour autant que j'en puisse juger, il n'existe

aucune raison de croire que le Bouddhisme ait pénétré jusqu'à des oreilles chinoises sous quelque forme que ce soit avant l'année 62. Fou Yi peut toutefois, à cette date, avoir rencontré au cours de ses recherches littéraires des renseignements analogues à celui que nous avons traduit plus haut, renseignements qui trouvèrent leur place vers 265 dans le *Wei-lio*.

L'histoire *T'o-po* (sixième siècle) fait allusion à un évènement qui a entrainé quelques Chinois, et à plus forte raison de nombreux Européens, à attribuer au Bouddhisme chinois une origine bien antérieure à l'année 62 ; après avoir relaté cet évènement l'histoire T'o-po dit en effet : « Il semble que ce soit là la première introduction des principes bouddhiques ». Voici ce dont il s'agit. Lorsque l'empereur et Tchang K'ien ouvraient, *et pour la première fois*, ainsi que la chose est répétée à plusieurs reprises, la route de l'Occident, le territoire d'un des princes Hiong-nou — c'est-à-dire la région actuelle du Leang-tcheou, au nord-est de Kokonor — fut annexé à la Chine. Le prince Hiong-nou fut tué et « l'homme d'or » que d'aucuns disaient qu'il employait pour adorer le ciel, fut transporté dans le palais et placé avec les images d'autres notables : « On ne lui rendit pas le culte sacrificiel, mais seulement le culte d'encens et d'obéissance ». Le fils du prince Hiong-nou fut, avec sa mère, emmené en captivité ; il fut employé au service des chevaux ; mais la bienveillance du souverain s'arrêta sur lui, et il reçut le nom de famille « Or », parce que l'homme d'or avait appartenu à son père ; le portrait de sa mère fut plus tard aussi placé dans le même palais avec cette inscription : Reine de Hieou-t'ou (1). — Ces détails sont clairement exposés

(1) Ou Heou-tch'ou, ou encore Hieou-tch'ou.

dans le *Che-ki* et le *Han-chou*, qui ne font à ce sujet aucune allusion au bouddhisme.

A coup sûr, comme ce prince Hiong-nou du Hieou-t'ou (dont les ancêtres avaient sans doute, immédiatement après les conquêtes chinoises sur les Hiong-nou en 214 av. J.-C., été chassés du moderne Chan-si vers le Nord-Ouest) habitait un pays immédiatement voisin du territoire où les Yue-tche avaient séjourné (les Yue-tche furent poussés vers l'Oxus par les Hiong-nou vers 165 av. J.-C.), il n'est pas impossible que des relations se soient maintenues entre les Hiong-nou et leurs voisins ; — mais comme le roi grec Milinda ou Ménandre de Bactriane (120-95), qu'on regarde comme un des plus anciens convertis du Bouddhisme dans cette région, était expulsé de Bactriane par les Yue-tche (Kou-chan) à cette même époque où les Chinois s'emparaient de l'homme d'or à quelques milliers de kilomètres dans le Nord-Est, c'est une supposition aventureuse de vouloir que les Indiens aient converti les Grecs, que ceux-ci aient converti les Kou-chan par lesquels ils étaient chassés, que les Hiong-nou orientaux enfin aient été convertis par les Kou-chan résidant en Occident : toutes ces conjonctures se réalisant en l'espace de deux années et à travers cinq mille kilomètres de pays inhabité. Or, le *Souei-chou* dit simplement : « Avant la période des Han on n'avait pas entendu parler en Chine du Bouddhisme. *Quelques uns disent* qu'il s'y est répandu longtemps auparavant, mais s'est perdu et oublié pendant la période des Ts'in (221-207) ». Il y a en effet une histoire assez ridicule, dont les savants européens font mention sur la foi d'une autorité chinoise très douteuse. Des ascètes de l'occident, armés de livres et de doctrines, seraient venus dans le royaume de Ts'in vers

250 avant notre ère. Mais, comme le roi de Ts'in en conquérant la Chine fit brûler les livres et enterrer les lettrés (213 av. J.-C.), ces très mythiques bouddhistes, à supposer qu'ils soient arrivés avant que Tchang K'ien ait pratiqué le passage vers l'Ouest (140-30 av. J.-C.) ont été très certainement précipités avec leurs sermons dans le fameux « trou » du roi de Ts'in .... L'histoire T'o-po s'arrête à dire que l'illustre savant Lieou Hin, chargé vers l'année 20 avant notre ère de reconstituer la littérature détruite, ne fait aucunement mention du Bouddhisme. — C'est probablement à ces racontars sur des ascètes de l'occident que se rapporte le « quelques-uns disent » du *Souei-chou*.

S'il faut faire des suppositions, nous dirons que les Écossais étaient à cette époque bien connus des Chinois ! Les Gaulois en effet avaient des prisonniers Bretons, que les Romains ont pu leur prendre pour les vendre à Alexandre. Des mains d'Alexandre ne sont-ils pas passés dans celles de Darius, dans celles de Bessus ? Celui-ci les aurait vendus aux Scythes et ces derniers aux Chinois, etc., etc. La différence capitale entre les civilisés et les sauvages, c'est que les civilisés seuls gardent le souvenir écrit des évènements qui peuvent arriver chez les uns comme chez les autres : et la différence entre les faits authentiques et les hypothèses fantaisistes, c'est que seuls les faits sont établis par des preuves.

Maintenant que nous avons écarté tout ce fatras, revenons au songe de l'empereur. Le gouvernement, entendant parler du Bouddhisme pour la première fois en 62, organisa sur le champ une mission pour l'Inde. Nous n'avons malheureusement aucun détail sur la route qui fut choisie : probablement celle qui s'appelait la route du Sud, c'est-à-dire *via* Lob-Nor, Khotan et Yarkand.

Dans l'intervalle qui sépare la chute des premiers Han et le plein épanouissement des seconds Han (1-40), les petits états de Boucharie à l'exception du So-kieou (Yarkand) étaient tombés aux mains des Hiong-nou, jusqu'au moment où le Khotan réussit à conquérir le Yarkand et à créer un empire considérable, mais éphémère, du Pamir au Kokonor. Jusqu'aux conquêtes de Pan Tch'ao (75-95), qui d'ailleurs ne dépassa jamais les frontières actuelles de la Chine moderne, les envoyés de l'empereur devaient chercher à obtenir l'amicale protection du Khotan et du Yarkand. Quoi qu'il en soit, la mission, composée de trois officiers, revint après deux ou trois ans : elle rapportait une énorme image du Bouddha debout et quarante-deux chapitres de Sūtras : elle était accompagnée de deux Indiens, Kāçyapa Mātaṅga et Tchou Fa-lan (version chinoise d'un nom difficile à déterminer). Leur bagage le plus précieux était porté par un cheval blanc qui attira l'attention : aussi le monastère que l'empereur fit improviser pour leur usage fut appelé le monastère du Cheval Blanc. Il était situé à Lo-yang, capitale des Han postérieurs, le Ho-nan Fou moderne. Les deux Indiens s'appliquèrent à l'étude du chinois et aux traductions ; et l'histoire *T'o-po* nous dit : « ce sont les premiers *Çramaṇas* qui soient venus en Chine ; ce fut la première fois qu'on se mit à genoux pour adorer ».

Il faut noter que l'un des trois membres de la mission de 62 s'appelait Ts'in-king, ce qui nous donne les deux tiers du second et la moitié du troisième nom que porte le correspondant de Kadphises (2 av. J.-C.). Cette coïncidence, qui est troublante, jette un nouveau doute sur l'authenticité de l'histoire de la communication mystérieuse ; — et nous pourrions supposer que les deux

Çramaṇas indiens, au cours de leurs traductions (67), attirèrent tout d'abord l'attention de leurs collègues chinois sur un passage d'un Sûtra de Kapilavastu ou d'autre pays indien relatif à la Chine : ce passage aurait été mutilé en passant en chinois, la donnée chronologique aurait été altérée. Toutefois l'histoire *To-p'o* accepte évidemment comme vraie l'anecdote de Kadphises : en effet, tandis que le P. Houang se contente de dire : « Ce fut la première nouvelle (67) que la Chine reçut de la doctrine bouddhique, ce furent les premiers sûtras et les premières images », l'histoire *T'o-po* déclare (ou se demande sur quelle autorité ; mais l'indication est vraisemblable !) : « mais la Chine, en entendant [la doctrine bouddhique], n'y avait pas encore cru ». Le *Souei-chou* ne répète que la dernière de ces remarques.

Aussitôt que fut arrivée, avec la mission de 62, la bibliothèque bouddhique, le frère favori de l'empereur, le prince de Ts'ou, se convertit. Le chapitre que l'histoire *T'o-po* lui consacre, nous le représente comme aussi épris dans sa jeunesse des relations mondaines qu'il devait l'être plus tard d'exercices bouddhistes et taoïstes, de prières, de jeûnes, etc. Le Taoïsme, la plus ancienne philosophie de la Chine, s'était souillé d'alchimie et le Confucianisme lui avait fait perdre beaucoup de terrain ; il avait maintenant, comme son rival triomphant, à combattre un nouvel adversaire, le Bouddhisme. Tout d'abord l'empereur ne prit point ombrage des fantaisies de son frère : mais il se produisit peu d'années après un mouvement politique et social dans lequel les imprudences superstitieuses ou religieuses du prince de Ts'ou furent impliquées : le prince se vit réduit au suicide (71) et cet évènement eut pour résultat de discréditer le Bouddhisme

à son aurore. Les circonstances de cette catastrophe ont été très mal décrites, tant pour les faits que pour les dates, par les Chinois comme par les Européens. On a confondu Fou Yi et le prince Ts'ou, l'empereur Ming et son successeur l'empereur Chang. L'histoire *T'o-po* elle-même n'est pas exempte d'erreurs que le *Souei-chou* répète. Ce que nous avons dit est la version correcte : du moins, je l'espère et le crois.

Après la découverte et la chute rapide du Bouddhisme, évènements compris dans une période de dix ans, cette doctrine, pendant un siècle, n'attira plus l'attention officielle ; et les très rares relations avec les états de la route méridionale ne dépassèrent pas Khotan et Kāchgar. En 147, nous dit le Dr Eitel, l'*Amitābhasūtra* fut apporté en Chine du « quartier général » des Tartares Tocharis, c'est-à-dire des grands Yue-tche. En cette même année l'empereur Houan montait sur le trône : c'était un excellent musicien et, ce qui nous intéresse davantage, il montra une grande prédilection pour les mystères du Bouddhisme et du Taoïsme. — Le Taoïsme s'était mêlé de tant d'alchimie, de tant de charlatanisme, qu'il en était devenu méconnaissable : le premier des « Papes » taoïstes venait de le reconstituer. — L'histoire des seconds Han nous dit que l'empereur Houan fit construire des plates-formes couvertes pour le culte de Feou-t'ou ; et le *Souei-chou* raconte qu'un *Çramaṇa* de Ngan-si (Parthe), nommé Ngan-tsing, apporta à Lo-yang plusieurs Sūtras et en donna une excellente traduction : mais je ne vois pas que d'autres prêtres étrangers soient venus en Chine, comme le veulent le P. Houang et Watters. En 159 et en 161, d'après les Annales, vinrent des missions de l'Inde (T'ien-tchou) ; mais la vraisemblance est que les

prêtres étrangers furent peu nombreux, car nous voyons dans l'histoire *T'o-po*, un homme d'État, appelé Siang Kiai, expliquer à l'empereur Han que les principes de Fo-t'o (une nouvelle transcription équivalente à Voutdha) et de Lao-tseu comportent le respect de la vie, l'extinction de la folie et du désir, etc. : si les prêtres occidentaux avaient été en nombre, ces explications auraient été hors de place, — pour ne pas parler de la mention de Lao-tseu !

D'après le *Souei-chou*, pendant le règne de Ling-ti, l'empereur suivant (167-185), un Çramaṇa Yue-tche (= Kouchan), nommé Tche Ts'ien et un Çramaṇa indien nommé Tchou Fou-lang traduisirent plusieurs sūtras ; la traduction du *Nirvāṇa* par le premier est particulièrement bonne.

Le règne du dernier souverain de la dynastie des premiers Han (189-220) fut pour l'empire une période de troubles et de divisions. Le P. Houang affirme qu'un gouverneur ou préfet du district moderne de Yang-tchou Fou (en face du port ouvert de Tche-kiang) nommé Tso Yong fit construire à cette époque un riche monastère pour les adeptes de Feou-t'ou et l'enrichit d'images, de vêtements, de tout ce qui est nécessaire au service. On y récitait les sūtras et, dit-on, plus de 5000 familles se convertirent. Le P. Houang ne cite, pour cette importante information, aucune source ; mais comme toute sa carrière s'est passée dans le susdit district, je ne doute pas qu'il l'ait tirée des annales locales. Il est presque certain que le passage suivant du *Souei-chou* se rapporte à ce mouvement de conversion : « Vers la fin de la dynastie des Han, un préfet nommé Tchou Yong montra aussi son respect pour la loi du Bouddha ». Je suis disposé à croire que le fondateur

du royaume méridional de Wou, bouddhiste convaincu, était déjà en fait souverain indépendant de la vallée inférieure du Yang-tseu. Je lis dans un livre du XI[ème] siècle publié par un moine bouddhique nommé Houei-hong, que Ngan-che-kao, fils du roi des Parthes et prêtre par dessus le marché, se rendit en Chine entre les années 185 et 190. Ce Ngan-che-kao doit être identifié au Ngan-tsing, qui visita la Chine, comme nous l'avons vu, sous le règne de l'empereur Houan (146-167).

Ces événements ne sont probablement pas étrangers à une information de M. Watters, d'ailleurs non étayée sur d'autres textes, à savoir que durant la période 168-190 « de nouveaux moines arrivèrent du pays des Gètes (Viddhal) et de l'Inde, et traduisirent le *Nirvāṇa* et d'autres Sūtras avec une grande fidélité ». Par Gètes, M. Watters entend naturellement les Yue-tche ou Kouchan ou Ephthalites.

Depuis cette époque, et pour un demi siècle, la Chine fut divisée en trois empires rivaux : nous les décrivons sommairement, le royaume de la vallée du Fleuve Jaune et du Nord, le royaume de la plaine du Yang-tseu et du Sud, le royaume du Yang-tseu supérieur et de l'Ouest. Le premier s'appelait Wei, du nom ancien du district qui en formait le centre ; le second Wou pour la même raison ; le troisième Chou, désignation antérieure des riches plaines du fleuve Min dans le Sse-tch'ouan. — Ce fut à Lo-yang et sous le règne du premier Wei qui mérita réellement le titre d'empereur, que les Chinois furent pour la première fois autorisés à se raser la tête et à devenir bonzes (ce mot, ce semble, est une corruption, par l'intermédiaire du japonais *bo-dzu*, du chinois *Feou-t'ou*). Un Çramaṇa étranger réussit à empêcher le premier

empereur Wei (220-226) de détruire une pagode voisine du palais. (On peut remarquer ici que le mot *Feou-t'o* (= Vout-dh) a pris à cette époque le sens accessoire de pagode). Un Çramaṇa indien, dont le nom chinois semble cacher le sanscrit *Dharmākara*, traduisit le livre de discipline « qui, dit le *T'o-po*, fit connaître pour la première fois la discipline en Chine ». Le vieux monastère du Cheval Blanc fut reconstruit et décoré « dans le vieux style hindou » — c'est-à-dire avec des pagodes d'étages de nombre impair, de un à neuf ; on envoya des modèles de cet édifice en divers endroits, le peuple appela les constructions bouddhiques des *feou-t'ou* ou *feou-t'o*. « A l'époque des Han les Çramaṇas s'habillaient en rouge ; ils portèrent désormais des vêtements bigarrés ». — Remarquons que, dans le chapitre du *Wei-tche* intitulé « Annales principales », il est noté pour l'année 229 : « Le roi des grands Yue-tche dénommé (à la chinoise) Po-t'iao, envoya des ambassadeurs à la cour des Wei (alors récente) et en reçut le titre de *Roi Wei des Ta Yue-tche* ». La même année, lisons-nous en un autre endroit, vinrent de l'Ouest des interprètes apportant en présent des vêtements d'asbeste. — Observons que les caractères lus par nous *Po-t'iao* sont donnés par Eitel comme des transcriptions de *Va* et de *deva*. Il semble, d'après la liste des rois Kouchan établie par M. Drouin, que le prince Bazadeo (= Vasudeva) régna entre 132 et 176. M. Drouin ajoute : (trois rois de ce nom?) Nous ne tirerons donc aucune conclusion de cette rencontre : mais en 122 la dynastie Wei rétablit en Occident des proconsuls ou résidents et il est digne d'attention que les états correspondants aux modernes Khotan, Kuche, Harashar et Lob-Nor envoyèrent tous des ambassadeurs en cette circonstance : ce qu'ils n'avaient pas fait depuis

50 ans et ne devaient plus faire pendant les 50 ans qui suivirent : d'où il résulte que vers 229 la Chine ne fit vers l'Ouest qu'un effort momentané au point de vue politique.

Nous sommes maintenant préparés à lire le passage suivant du *Souei-chou* : « Les Çramaṇas des pays occidentaux qui étaient venus chez nous et avaient traduit les sūtras de la catégorie inférieure l'avaient fait sans suivre l'ordre voulu ; de sorte que leurs traductions n'étaient pas parfaitement compréhensibles. Pendant la période *Kan-lou* (256-260) un voyageur semi-officiel nommé Tchou-che se rendit dans l'Ouest, et fit l'acquisition dans le Yu-t'ien (Khotan) de 90 chapitres de sūtras. Pendant la période *Youan-k'ang* (291-300) de la dynastie Tsin [laquelle remplaça les Wei à Lo-yang en 265] il revint à Ye [une capitale tartare, le moderne Tchang-to Fou] et les traduisit sous le titre : Sūtra de la Prajñā qui éclaire ».

Pour l'empire du Sud, le *Souei-chou* dit simplement au sujet du premier empereur de fait (229-252) qu'un Çramaṇa nommé K'ang Seng-houei, originaire de l'Ouest, apporta dans le pays de Wou plusieurs sūtras bouddhiques et les traduisit. Souen-k'iuan, souverain de Wou, témoigna à ce moine beaucoup de respect et de confiance. Le *Wou-tche*, ou Histoire des Wou, constate qu'en 239 des vêtements d'asbeste furent apportés de l'Occident, probablement par l'intermédiaire de ce K'ang Seng-houei.

Le P. Houang croit que le dernier empereur Wou ordonna la destruction de tous les édifices bouddhiques : ni le livre *T'o-po*, ni le *Souei-chou* ne font mention d'un semblable décret.

De même que les anciens Chinois créent pour les bonzes indiens un nom de famille Tchou, dérivé de T'ien-

tchou (Inde), de même et à toutes les époques, les Chinois créèrent un nom de famille Seng (c'est-à-dire Saṃgha, clergé) à l'usage de tous les prêtres qui « abandonnent leur famille ». Il est probable que ce « Saṃgha Houei » vint du K'ang ou K'ang-kiu (pays de Samarcande). — Le mot *fa* (= loi), dans des mots comme Tchou Fa-lan, Tchou Fa-hou (Dharma-gupta), et autres, ne fait que traduire le mot sanscrit *dharma* au lieu de le transcrire.

L'invasion chinoise dans l'empire nomade de Sien-pi, au détriment des Hiong-nou d'abord et ensuite de leurs successeurs, avait été suivie, comme nous l'avons vu, par la désorganisation de la Chine elle-même. Vers la fin du troisième siècle, un heureux général des Wei, héritant du rôle de *maire du palais* qui avait appartenu à son grand père, à son père et à son oncle, déposa le monarque *fainéant* Wei, et s'appliqua à rétablir l'unité chinoise par la conquête des deux royaumes rivaux. Il s'appelait Sse-ma Yen. Mais tous ces troubles intérieurs offraient des occasions trop faciles aux aventuriers tartares et tibétains qui rodaient autour des frontières du Nord, et pendant un siècle entier la nouvelle dynastie Tsin de la famille de Sse-ma eut à lutter avec un essaim de Césars grossiers qui prétendaient tous à jouer le rôle d'Augustes du Nord. Cette période de transition fut dans l'histoire de Chine la plus active et la plus féconde pour le Bouddhisme.

D'après le *Souei-chou* arriva à Lo-yang pendant la période *T'ai-che* (265-275) un Çramaṇa Yue-tche nommé Tchou Fa-hou. Ce moine avait fait de longs voyages dans les divers états de l'Ouest et avait réuni une vaste collection de sūtras. Il traduisit bon nombre de volumes « et c'est depuis cette date que l'enseignement bouddhique se

répandit sérieusement en Orient ». Il y eut 42 *Feou-t'ou* à Lo-yang à l'époque où les souverains de la famille de Sse-ma y résidèrent.

Entre 291-300, un Çramaṇa Hou (= tartare) nommé Tche-koung traduisit trois livres, à savoir le Buddha°, le Vimala°, et le Saddhamasūtra (*T'o-po*). Notre historien croit « qu'il réussit à éclairer certaines obscurités mais échoua dans l'ensemble ».

Remarquons que ce fut avec cette dynastie Tsin (les Ta Tsin ou grands Tsin, en sanscrit Mahācīna, qui donnèrent à la Chine son nom occidental) que commencèrent les relations de l'Empire avec le Lin-yi (Champa) et le Fou-nan (Angkor), états fondés par des colons indiens en Cochinchine : Le T'ien-tchou (ou Inde) a pour la première fois des relations avec la Chine par la voie maritime (357).

En 317 la dynastie des Tsin fut serrée de si près par les Tartares qu'elle dut franchir le Yang-tseu et établir sa capitale dans la ville qui s'appela depuis Nan-king. Les empereurs qui y régnèrent en 326-342, 371-372, 373-396, furent des admirateurs du Bouddhisme ; le dernier surtout qui fit construire un Vihāra, ou chapelle privée, dans l'intérieur du palais et y entretint une légion de prêtres. Le P. Houang dit que le ministre Wang You fit à ce sujet des remonstrances à son maître ; mais je ne vois rien de semblable dans le chapitre que l'histoire des Tsin (rédigée au VIIème siècle) consacre à cet homme d'état. Le P. Houang est aussi la seule autorité que je puisse trouver pour le détail suivant : « que le dernier empereur Tsin (419) fit construire une énorme statue de Bouddha en or et l'accompagna sur un espace de trois milles vers le monastère où elle devait être placée ».

Dans le chapitre qui traite d'un ministre remarquable de ce temps, Wang Kong, parent de l'Empereur, nous lisons qu'il se rendit très impopulaire en forçant le peuple à construire de luxueux monastères ; ses ennemis le firent condamner à mort. Il se rendit au lieu du supplice caressant sa barbe, chantant des sûtras ; il dit enfin à ses bourreaux : « Mon erreur a été d'avoir trop de confiance dans les hommes qui m'amènent où je suis ; mes aspirations ont toujours été loyales pour le Roi. Tout ce que je sais, c'est que la postérité n'oubliera jamais le nom de Wang Kong ». — Je trouve intéressant de justifier sa prédiction ; et je suis incliné à croire que le P. Houang a de quelque façon confondu le dernier empereur Tsin, nommé Kong, avec Wang Kong (le caractère est le même).

Tandis que le Bouddhisme pénétrait ainsi dans la Chine méridionale, aussi bien par mer, semble-t-il, que par terre, les rudes Tartares du Nord lui faisaient un accueil chaleureux. Un ancien général d'un prince Hiong-nou, qui prétendit au titre d'Empereur sous le prétexte d'alliances matrimoniales avec la Chine, le nommé Che-lo, aventurier appartenant à la tribu des Kie Hiong-nou ou « Wether » Huns, reçut avec une grande complaisance un Çramaṇa chinois nommé Wei Tao-ngan, originaire de la province moderne du Tche-kiang (319-330). Ce Wei Tao-ngan montra pour la science bouddhique des aptitudes extraordinaires et fit de grands efforts pour déterminer le sens exact de nombreux sûtras imparfaitement traduits auparavant. Le *Souei-chou* mentionne notamment les traductions insuffisantes du bonze tartare (« Hou » -seng) qui avait mis en chinois le Vimala et le Saddharma : on peut croire que ce bonze tartare n'est pas différent du

Tche-kong dont nous avons parlé. D'après le *Souei-chou* : « Comme la Chine était dans un état d'anarchie qui rendait difficiles les communications, Wei Tao-ngan avec la troupe de ses disciples s'aventura vers le sud à Sin-ye (le moderne Nan-yang dans le Ho-nan) et s'appliqua à répandre de tous côtés les doctrines du Bouddha. Il envoya son disciple Fa-sing (= Dharmākara) à Yang-tcheou, et Fa-ho à Chou (Sse-tch'ouan). Tao-ngan lui-même avec Houei-yuen (Houei = Prajñā) se rendit d'abord à Siang-yang (sur le fleuve Han) et de là à Tch'ang-ngan, où il fut reçu avec de grands respects par Fou-kien (357-385, « Empereur » tibétain du moderne Si-ngan Fou).

Mais il nous faut remonter un peu en arrière. Avant que Wei Tao-ngan entreprit ses voyages, il avait rencontré à Ye (Tchang-to Fou, capitale des « Wether » Huns) le distingué Çramaṇa indien (T'ien-tchou) *Buddhô-chinga* (?), Fou-t'ou-tch'eng, qui fut frappé des heureuses dispositions du moine chinois.

Voici l'histoire de cet indien. Dans sa jeunesse, il étudia et se fit moine dans l'Udyāna (Swat) ; il était à Lo-yang en 310 et entretint des relations avec Lieou Yao, « empereur » Hiong-nou, (318-325) dans sa capitale Siang-kouo (au nord de Tchang-to Fou). Dans la suite Che-lo, meurtrier de Lieou Yao et son successeur, l'eût en grande estime, l'épargna lors du massacre général des prêtres, et lui donna le titre de Ta ho-chang (grand Upādhyāya). Consulté sur toutes les affaires d'état, le moine sut éviter les violences de son patron. En 334, Che-lo avait pour successeur son habile parent Che Hou, mieux connu sous le nom de Che Ki-long, qui montra plus de respect encore pour l'étranger. Plusieurs ministres chinois, Wang Tou notamment, exposaient leurs griefs : « Bouddha est

un dieu étranger, il n'est pas convenable que le Fils du Ciel l'adore. On demande qu'il soit interdit à tous les hauts officiers de l'État de brûler de l'encens et de participer au culte dans les temples ; en outre que tous les sujets du Tchao (= l'empire des « Wether » Huns) qui seraient devenus moines soient contraints de quitter la robe ». Le fier Tartare répondit par un décret énergique : « Je suis d'origine étrangère ; Empereur de tous les Chinois, j'ai bien le droit de suivre en matière de religion mes propres coutumes ; j'autorise par conséquent tous mes sujets, barbares ou hommes de Tchao, à adorer Bouddha s'il leur plait ».

Fou-kien qui reçut à sa cour Wei Tao-ngan après notre Buddhôchinga, comme un autre Elisée successeur d'un autre Elie, était un Tibétain de la branche Ti, et en quelque manière représentait aussi le pouvoir des « Wether » Huns qui avait à cette époque disparu. Tandis que Wei Tao-ngan résidait dans la capitale de Fou-kien, il apprit qu'il y avait dans l'Ouest un bouddhiste très distingué nommé Kumārajīva ; désireux de soumettre ses travaux religieux à ce savant, il employa son influence sur le monarque tibétain pour le faire venir à Tch'ang-ngan — Kumārajīva était d'origine indienne : son père était par droit héréditaire premier ministre d'un état indien (de Takṣaçila = Takṣila, d'après Eitel) ; il renonça à sa charge et partit « vers l'Est au travers de la chaîne de l'Oniou » (s'écartant par conséquent du Kachmīr). Quand il fut arrivé à Kiu-tseu, le moderne Kouche, entre Kachgar et Harachar, le roi de cette ville le força à prendre femme et Kumārajīva fut le fruit de cette union. A l'âge de douze ans, l'enfant alla passer un an avec sa mère dans le Cha-lo (Kachgar) ; à vingt ans il retourna à Kouche, tandis que sa mère partait

pour l'Inde. — Fou-kien chargea son général Liu-kouang d'attaquer Kouche, « et prenez Kumārajīva, lui dit-il, s'il est possible ». Liu-kouang y réussit et maria son prisonnier. Cependant la dynastie tibétaine *Ti* de la famille Fou venait de s'éteindre et était remplacée par une dynastie portant le nom héréditaire de *Yao* et appartenant à la famille tibétaine de K'iang : Liu-kouang et son fils fondèrent un état indépendant à Touen-houang (à peu près le Sacciur de Marco-Polo) et Kumārajīva demeura dans cette ville jusqu'au jour où la maison tibétaine s'en empara. Il reçut alors le titre de « Maitre national » (vers 400). Il avait eu de fréquents échanges affectueux avec Wei Tao-ngan, mais ce ne fut que vingt ans après la mort de son ami qu'il arriva à Tch'ang-ngan (401). Son vieux correspondant n'était plus, mais les livres qu'il avait écrits étaient conservés, et Kumārajīva eut la consolation de constater que ses propres vues sur des points difficiles à interpréter étaient identiques à celles de Wei Tao-ngan. « Il en résulta que le sens exact de la loi bouddhique devint manifeste dans toute la Chine ».

Nous nous arrêterons ici pour le moment.

(A suivre).

E. H. Parker,
Professeur à la Victoria University.

COMPTES-RENDUS.

Nédromah et les Trâras, par René Basset, Directeur de l'Ecole supérieure des lettres d'Alger, Correspondant de l'Institut. Avec une planche. In. 8° de 238 pages ; Paris, Ernest Leroux, 1901. — (*Publications de l'Ecole des lettres d'Alger, Bulletin de correspondance africaine*, tome XXIV).

La petite ville de Nédromah est située vers la frontière occidentale de l'Algérie, à proximité du Maroc. La région qui l'environne est célèbre dans l'histoire de l'Afrique du nord, pour avoir été le berceau d'une des plus importantes dynasties musulmanes ; c'est là, en effet, que naquit 'Abd el-Moumen. Il est d'autant plus intéressant de connaître exactement les vicissitudes évolutives et la situation actuelle de ce coin de pays.

Voilà pourquoi M. René Basset fut chargé, en 1900, d'y entreprendre une exploration historique et archéologique. Nul n'était mieux qualifié pour une enquête de ce genre que le savant Directeur de l'Ecole supérieure des lettres d'Alger.

M. Basset nous communique ici les résultats de son expédition, en ayant soin de compléter ses notes personnelles à l'aide de nombreuses indications puisées dans les écrivains arabes ; car, ainsi qu'il le remarque judicieusement, il est impossible de séparer, dans le nord de l'Afrique, l'étude du présent de celle du passé qui y tient par tant de liens, — surtout lorsqu'il s'agit de la société islamique.

Son rapport se divise naturellement en deux parties, d'après les deux fractions principales de la population. La première débute par quelques données générales sur Nédromah et traite ensuite des quatre tribus qui portent les noms de Koumia, Souaḥlia, Zaouyat

el-Mira, Djebala ; la seconde embrasse toutes les tribus appartenant à la confédération des Trâras, à savoir : les Beni 'Abed, les Beni Khalled, les Beni Menir et les Beni Mishel de la commune mixte de Nédromah ; les Beni Ouarsous et les Oulhâsa Gheraba de la commune mixte de Remchi.

Pour chacun de ces groupes, en dehors de leurs généalogies souvent compliquées et peu claires faute de documents suffisants, l'explorateur a constamment porté son attention sur les traditions religieuses, surtout sur « le culte des saints », c'est-à-dire des marabouts, soit indigènes soit étrangers, qui sont vénérés dans la contrée. Il a aussi relevé partout ou presque partout les vestiges d'une influence juive antérieure à l'arrivée, vers le milieu du XVIII[e] siècle, des Israélites actuels, antérieure même à l'introduction de l'Islam. Ai-je besoin d'ajouter que les recherches linguistiques n'ont pas été négligées ? Aujourd'hui, l'arabe seul est parlé dans la région ; mais le berbère, qui y était autrefois en usage, a laissé des traces dans le dialecte vulgaire et dans la toponymie. M. Basset s'est appliqué avec autant de sollicitude que de compétence à recueillir ces traces, à les analyser et à les rapprocher méthodiquement. Les notes dont il a garni, en maint endroit, les marges de son livre sont, à ce point de vue, très instructives. Il faut dire la même chose, à plus forte raison, d'un appendice, comprenant une trentaine de pages, où il a réuni une série de remarques concernant la grammaire et le vocabulaire du « dialecte berbère de la région et du dialecte des Beni Bou Sa'id ».

Je me contenterai de mentionner les titres des autres appendices : « Les Tombeaux des principaux personnages de la Bible », suivant les légendes populaires ; — « Arechgoul », l'ancien *Portus Sigensis*, aujourd'hui Takabrit ; — « le Sultan el-Akhal ou Sultan noir » ; — enfin, en texte arabe, « l'Acte de la Zaouyah de Sidi 'Abd er-Raḥmân el-Ya' qoubi ».

Au cours de son expédition, l'auteur a eu la bonne fortune de mettre la main sur quelques monuments épigraphiques de valeur. Le plus précieux est incontestablement l'inscription trouvée dans la grande mosquée de Nédromah, gravée en relief et en caractères coufiques sur un large panneau de cèdre. Bien que la date en soit partiellement effacée et que l'indication de l'année y soit devenue

illisible, on doit certainement en reporter l'origine aux environs de 474 (1081-1082 de J.-C.), à l'époque où Yousof ben Tâchfin, qui y est nommé, se rendit maître du Maghreb central. Elle est donc au moins contemporaine de celle de Sidi 'Oqbah, regardée jusqu'à présent comme la plus ancienne de l'Algérie. Actuellement déposée au Musée des Antiquités algériennes, à Alger-Mustapha, elle a déjà été jugée digne d'occuper l'Académie des Inscriptions ; c'est M. Barbier de Meynard qui s'est chargé de la signaler à la savante compagnie dans la séance du 8 juin 1900.

On le voit, le nouveau volume de M. R. Basset abonde en renseignements de diverse nature. Pour utiliser assez facilement cette richesse, si touffue et si multiple qu'elle en paraît parfois, à première vue, un peu confuse, le lecteur n'aura le plus souvent qu'à recourir à l'*Index des noms propres* qui clôt le recueil.

J. Forget.

* * *

Voyage archéologique au Ṣafâ et dans le Djebel ed-Drûz, par René Dussaud et Frédéric Macler. Avec un itinéraire, 17 planches et 12 figures. In. 8° de 296 pages ; Paris, Ernest Leroux, 1901.

Le Ṣafâ et le Djebel ed-Drûz ou Djebel Haurân sont, comme on le sait, deux petites contrées contiguës situées à trois ou quatre journées de marche au sud-est de Damas. L'une et l'autre, remarquables par leur aspect pittoresque, par leur sol tourmenté et montueux, le sont davantage par les antiques inscriptions qu'elles recèlent en assez grand nombre. C'est en avril et en mai 1899 que MM. René Dussaud et Frédéric Macler y firent un voyage scientifique. Ils nous communiquent dans ce volume le fruit de leurs consciencieuses recherches.

Déjà, à plusieurs reprises, le Ṣafâ avait été exploré au point de vue épigraphique, notamment par Cyril Graham, en 1857, par Wetzstein, en 1858, surtout par MM. de Vogüé et Waddington, en 1862. M. de Vogüé publia, en 1877, 402 inscriptions safaïtiques. En possession de ces matériaux, M. Joseph Halévy put enfin réussir dans une tâche où plusieurs, avant lui, avaient échoué : il eut

l'honneur de trouver la clef de ces vieux souvenirs, de déterminer à peu près tous les éléments de l'écriture qui les exprime.

Des copies nouvelles d'inscriptions étaient cependant fort désirables pour confirmer ou rectifier les copies dont on disposait, et pour fournir, en augmentant le nombre des textes, une base plus large et plus sûre d'interprétation. Tel a été l'objectif de la première partie du voyage de MM. R. Dussaud et F. Macler, et l'on peut dire que cet objectif a été heureusement atteint. Le recueil que voici ne contient pas moins de 412 grafitti ou fragments de grafitti. Sans doute, beaucoup, la plupart peut-être, ne sont pas publiés pour la première fois ; mais grâce à l'attention intelligente avec laquelle tous ont été examinés ou revisés, grâce aux notes qui les accompagnent, grâce surtout aux fac-similés exacts qui nous en sont donnés dans dix-sept planches, on aura ici un moyen sérieux pour avancer dans la connaissance de l'ancienne population du Ṣafâ.

Par leur contenu, les inscriptions que nous avons sous les yeux ne sont ni très riches ni très variées ; on n'y lit le plus souvent que des noms propres et de courtes généalogies : un tel, fils d'un tel, fils d'un tel.... Mais si elles sont avares de renseignements historiques explicites, elles offrent cependant pour la géographie, la chronologie et la linguistique des points de repère et des indications appréciables. Soumises à une analyse attentive, elles révèlent d'abord leur propre âge : elles nous apparaissent à la fois comme contemporaines des grafitti grecs tracés par les soldats romains qui occupaient le poste de Nemara et comme antérieures à toute infiltration d'idées chrétiennes ; ce qui conduit à en placer l'origine entre le milieu du IIe siècle et la fin du IVe. « Il faut donc renoncer à la théorie de Wetzstein, qui identifie la population des graffites safaïtiques avec les Ghassanides. » Dans plusieurs noms propres nous découvrons des racines verbales et des noms divins. Parmi ceux-ci, le nom *El* est celui qui reparaît le plus fréquemment. A côté d'*El*, on rencontre un dieu *Sin*, et peut-être un dieu *Qa'*, inconnu jusqu'ici.

M. J. Halévy était déjà arrivé à cette conclusion, que l'idiome du Ṣafâ « occupe une place intermédiaire entre l'hébréo-phénicien et l'arabe du Coran ». La solide raison qu'il en donne est l'absence

d'influence araméenne, d'une part, et l'absence d'influence himyarite, de l'autre. Par conséquent, le titre d' « inscriptions sabéennes », encore communément employé, est à rejeter, comme impliquant une erreur linguistique. Mais on peut désormais aller plus loin dans la voie d'une induction légitime : c'est à tort, semble-t-il, qu'on a cherché jusqu'à présent l'origine de l'alphabet safaïtique dans l'alphabet himyarite. Un simple coup d'œil jeté sur le tableau comparatif des écritures phénicienne, safaïtique, lihyanique et himyarite, suffit à nous convaincre que le passage de la première à la dernière s'explique par une série de déformations dont certains éléments ont été conservés par le safaïtique ou le lihyanique. En d'autres termes, le safaïtique et le lihyanique gardent un grand nombre de formes plus archaïques que celles de l'himyarite ; certaines lettres ont évolué dans des sens différents, en safaïtique et en himyarite ; et ces circonstances excluent toute possibilité de dériver l'alphabet safaïtique de l'alphabet himyarite.

Ainsi, l'écriture aussi bien que la langue des grafitti du Ṣafâ montre que la population qui les a tracés appartient au groupe des Arabes du nord.

A la forme des inscriptions relevées par eux, MM. R. D. et F. M. rattachent une autre conclusion, non moins intéressante que les précédentes, mais peut-être plus contestable. Ces inscriptions sont gravées à fleur de pierre sur des blocs de basalte, et en les gravant, on a souvent été amené, pour suivre les inégalités et utiliser les sinuosités de surfaces irrégulières, à donner aux caractères les positions ou directions les plus diverses. De la constatation de ce fait à penser que l'origine de l'écriture en boustrophédon est due à des causes du même genre, il n'y a pas loin. F. Lenormant expliquait l'emploi alternatif, chez les anciens Grecs, de l'écriture dirigée de droite à gauche et de gauche à droite, par l'habitude d'écrire les noms des personnages représentés sur des vases ou sur des stèles, en lignes flexueuses entourant la figure. L'invention de ce procédé devrait plutôt être attribuée, suivant nos auteurs, à la nécessité de « suivre les contours d'une surface non plane et de loger l'inscription dans la place disponible. »

Sur la seconde partie du volume je serai très bref. Elle a pour objet l'expédition au Djebel ed-Drûz. Ici, la collection épigraphi-

que se recommande par une intéressante variété : elle contient des inscriptions grecques, des inscriptions latines et des inscriptions nabatéennes, et toutes ces inscriptions sont moins uniformes et moins rudimentaires ou laconiques que celles du Ṣafâ. Il ne s'agit plus de simples noms, jetés, au hasard des rencontres, sur les pierres du chemin ou du point de halte, gravés, en guise de passe-temps, par la main toujours malhabile de paysans, de pâtres ou de soldats ; nous avons affaire, très souvent du moins, à des énoncés formant un sens complet, consacrant le souvenir d'un fait d'intérêt privé ou public, d'un événement profane ou religieux, et déposés sur des tombeaux, des statues, des linteaux de portes, des édicules. Telle, pour ne citer qu'un seul exemple, l'inscription nabatéenne, découverte à Tell Ma'âz, dont voici la teneur : « Cette stèle est celle qu'a dédiée Mona'tou, fils de Gadiou, à Douchara et à A'ra, dieu de notre maître, dieu qui est à Bosrâ, en l'année 23 du roi Rabel, roi de Nabatène, qui a fait vivre et a libéré son peuple. »

Le *Voyage archéologique* de MM. R. D. et F. M. sera bien accueilli, je n'en doute pas, de tous les amateurs d'épigraphie orientale. Ce qui en rend l'usage plus commode et, par conséquent, en augmente considérablement la valeur pratique, c'est la série de tables très complètes que les auteurs ont eu soin d'y joindre : *Glossaire safaïtique et index des noms propres safaïtiques ; Index des noms grecs ; Index des noms latins ; Index des noms nabatéens ; Index général.* J'ai déjà parlé des planches où figure une copie minutieusement fidèle des grafitti.

Je ne veux pas finir sans dire un mot de deux inscriptions arabes, qui ne sont mentionnées dans aucune des tables, mais qu'on trouvera consignées à la page 188 et à la page 189. A propos de la première, nos auteurs ont assurément été victimes d'une distraction : là où ils ont lu le nombre سبعين (soixante-dix), leur fac-similé porte clairement تسعين (quatre-vingt-dix). C'est une remarque dont la justesse frappera, je pense, au seul aspect du terme dont il s'agit, tous ceux qui ont tant soit peu l'habitude du déchiffrement en cette matière. On pourrait la confirmer, au besoin, par la comparaison avec le mot subséquent سبعمائة : les deux pre-

mières lettres de ce vocable sont les deux premières de سبعين, elles devraient donc reproduire, dans le fac-similé, la figure du prétendu سبعين, et il s'en faut de beaucoup. En revanche, cette même figure se représente très exactement dans l'expression initiale de la seconde inscription بسم, et l'on sait qu'en épigraphie, par suite de l'omission des points diacritiques, il n'y a nulle différence entre بس et تس.

J'aurais encore un doute à exprimer, mais très timidement cette fois et sans insister aucunement, touchant la seconde ligne de la seconde inscription. Selon MM. R. D. et F. M., l'avant-dernier mot est ايّام : leur copie ne donnerait-elle pas plutôt الايّام, avec l'article ? C'est une question que je me permets de leur poser, sans prétendre, quant à moi, la trancher.

J. Forget.

* * *

Aus meinem Leben. Fragments zu einer Selbstbiographie, von F. Max Müller, Professor der vergleichenden Sprachwissenschaft zu Oxford. Autorisierte Uebersetzung von H. Groschke. 1902. 1 vol. in-8 de IX-261 pp. Gotha, Friedrich Andreas Perthes.

Comme le titre l'indique, nous n'avons ici qu'une partie de l'autobiographie que Max Müller avait rêvé d'écrire, pour se mettre en règle avec la postérité. Il voulait expliquer la tâche qu'il s'était proposée pendant le cours de sa vie, les motifs qui l'avaient décidé à l'entreprendre, et les combats qu'il avait soutenus pour la mener à bien. Il voulait aussi inspirer du courage aux jeunes qui sont au début de leur carrière, et montrer qu'avec du courage et de la résolution, on arrive à se faire une place dans le monde, sans rien sacrifier de son indépendance. Il avait songé encore à préciser l'idée générale qui apparait dans toutes ses œuvres : la pensée et le langage ont la même origine que le mythe et la religion. Mais cette œuvre projetée, Max Müller n'a pas eu le temps de l'achever. Son fils a recueilli les fragments qui devaient entrer dans sa composition : il les a coordonnés de son mieux, et il en a composé le livre que nous venons de lire dans une traduction allemande.

Ce livre présente un grand intérêt à ceux qui veulent se faire une idée de l'Allemagne et de la ville d'Oxford telles qu'elles étaient au temps de l'enfance et de la jeunesse du célèbre linguiste. Né à Dessau en 1823, il fréquenta les Universités de Leipzig et de Berlin, puis se rendit à Paris en 1845, et enfin à Oxford en 1846. Comme tous nos lecteurs le savent, il finit par se fixer dans cette ville, où il devint professeur de grammaire comparée à l'Université. Il

décrit avec beaucoup de charme les milieux où il a vécu, mais par-dessus tout Oxford, qu'il compare à un paradis, particulièrement au printemps et en été.

Mais nous n'aurions pas pris la liberté de parler de ce livre aux lecteurs du *Muséon*, si nous n'avions pas à signaler un autre genre d'intérêt qu'il aura certainement pour eux. Il nous permet de mieux juger la carrière scientifique de Max Müller. Il avait sur la religion des idées inexactes, et nous pouvons dire étranges : ce qui nous explique certains propos que nous avons été étonnés de rencontrer dans ses œuvres proprement dites. De plus, c'était un pauvre philosophe, bien qu'il eût, à une certaine époque, songé à se consacrer uniquement à l'élaboration d'un système. C'est même ce projet qui le conduisit à étudier le sanscrit. Nous avons trouvé aussi un certain charme à l'entendre raconter comment il suivit les cours de Burnouf au collège de France, et comment l'illustre indianiste décida de sa vocation en lui recommandant l'étude des Védas.

En Angleterre, Max Müller fut protégé et encouragé par Bunsen, ministre de Prusse à Londres, et qui s'intéressait vivement aux études orientales. « Je dois beaucoup à Burnouf, dit-il quelque part ; mais je n'ai pas d'expressions qui puissent rappeler ce que je dois à Bunsen. » C'est grâce à ce dernier, et aussi au professeur Wilson, que M. Müller fut chargé par la Compagnie des Indes Orientales de publier le Véda : il reçut d'elle en même temps des appointements qui lui permirent de rester en Angleterre sans se préoccuper du lendemain. Sans doute, nous aurions voulu des détails plus nombreux sur la vie du professeur d'Oxford et particulièrement sur son enseignement. Tel qu'il est, cependant, ce livre intéressera plus d'un lecteur, et, si quelqu'un s'avise de reprendre l'histoire de la grammaire comparée au XIXe siècle, il lui suggérera plus d'un détail piquant, plus d'une explication inattendue.

A. Lepitre.

* * *

Au Musée de l'Acropole, Etudes sur la sculpture en Attique avant la ruine de l'Acropole lors de l'invasion de Xerxès, par M. Lechat, ancien membre de l'Ecole d'Athènes (Paris, Fontemoing, 1 vol. in 8, de VIII-468 pp., avec figures).

Ce livre est une précieuse contribution à l'histoire de l'art ; il donne une idée complète des phases par lesquelles a passé la sculpture grecque. La période primitive est celle des ξόανα, ouvrages en bois, dont il ne reste aucun spécimen, mais dont les écrivains anciens attestent l'existence. Vient ensuite la période de la pierre tendre. Nous avions peu de sculptures faites en cette matière : mais les remblais de l'Acropole en ont fourni un nombre considérable, qui sont unies entre elles par la communauté d'origine et par d'étroites similitudes d'exécution et de style. Enfin, il y a l'époque du marbre. Alors les

matériaux défectueux employés auparavant sont abandonnés pour une matière plus parfaite et plus propre à l'exécution des chefs-d'œuvre.

Ce qui charme surtout dans la lecture de ce livre, c'est la logique qui a présidé à sa rédaction. L'auteur montre que tout s'enchaîne dans les progrès de la sculpture grecque et que tout a marché de front : la matière, l'outillage, la technique et l'art lui-même. Pour les œuvres en bois, la scie et la gouge suffisaient. Ces deux instruments ont été employés aussi pour la pierre tendre (avec un autre qui consistait essentiellement en une pointe très aiguisée) : ceci nous explique le caractère « d'ébauche anguleuse et quasi brutale » que nous constatons dans certaines œuvres de cette période. Pour le marbre, il a fallu d'autres instruments, et avant tout le ciseau. La technique du bois et de la pierre tendre ne demandait à l'ouvrier qu'un travail rapide et superficiel, une technique peu serrée et peu précise. Le maniement du ciseau l'oblige à procéder lentement et avec précaution. L'artiste apprécie la valeur de certains détails traités jusque-là par à peu près, et il s'habitue progressivement à l'exactitude dans l'imitation et à la vérité dans l'expression.

Il est facile de comprendre l'importance de cette étude générale. Elle précède des études particulières bien propres à piquer la curiosité, mais dont l'analyse nous entraînerait trop loin. Mentionnons seulement le chapitre consacré aux grands frontons en pierre, et aussi l'étude des « corés », en grec κόραι. M. Lechat entend par là des femmes impersonnelles et anonymes, qui apparaissent avec l'âge du marbre. Signalons particulièrement ce qui est dit de la polychromie des statues, soit en pierre tendre, soit en marbre. Enfin, n'oublions pas des essais de groupements, qui ont toujours quelque chose de conjectural, mais qui prouvent, en tout cas, la sagacité de M. Lechat.

* * *

The Gold of Ophir. Whence brought and by Whom? by Professor A. H. Keane, Géographe de Sa Majesté le Roi, 1901. 1 vol. in-8 de XVIII-244 p. — Londres, Edward Stanford.

Par certains passages de l'Ancien Testament, nous savons que les serviteurs de Hiram, associés à ceux de Salomon, allaient chercher de l'or à Ophir et à Tharsis. Ces deux noms sont demeurés célèbres dans l'histoire, et plus d'un savant s'est efforcé d'identifier les localités, villes ou pays, qu'ils désignaient. Toutefois les résultats obtenus jusqu'à notre temps avaient été si peu satisfaisants qu'on avait fini par regarder la question comme insoluble. Quelques découvertes récentes ont donné l'idée de la reprendre, et M. le Prof. A. H. Keane paraît l'avoir éclairée d'un jour nouveau, sans que ses conclusions puissent être considérées comme certaines.

Voici son point de départ. La Rhodesia, à une époque toute récente, a été visitée par des archéologues, des ingénieurs et des explorateurs qui en ont étudié les ruines : ils ont constaté que les monuments les plus anciens et les plus achevés de ce pays, particulièrement ceux de la première et de la seconde

période de son histoire, ne pouvaient être attribués ni aux Bantus, ni aux Bushman-Hottentots qui les ont précédés. De leur côté, d'autres savants visitaient les ruines et les rochers couverts d'inscriptions de l'Arabie méridionale. En confrontant les observations faites dans cette contrée et dans la Rhodesia, on est arrivé à cette conclusion que les monuments de l'Arabie ont été les prototypes de ceux de l'Afrique du Sud. On en a inféré que des relations avaient existé entre les deux pays, et que les monuments de la Rhodesia avaient dû être élevés par les Himyarites, qui l'ont visitée avant les Phéniciens et les Juifs.

Maintenant, où faut-il rechercher l'emplacement d'Ophir et de Tharsis? Avant tout, nous ne devons pas songer à des pays situés sur la mer Méditerranée. Le port d'attache de la flotte de Hiram et de Salomon était Azion-gaber, sur la Mer rouge : les expéditions commerciales devaient se diriger vers quelque point de l'Océan indien. Le difficile est de déterminer ces grands marchés orientaux, à propos desquels les auteurs ne sont pas d'accord. Sans discuter leurs assertions, voici le système du Prof. A. H. Keane.

Les explorations de Bent à Dhoffar, le pays de l'encens, dans l'Arabie méridionale, ont permis d'identifier Moscha, le *Portus nobilis* d'Arrien, et les ruines qui se trouvent sur le chenal voisin, avec l'Ophir de la Bible, non loin du Mont Sephar, le *Sapphar Metropolis* d'Arrien, dont parle la Genèse (X, 30). Le pays ne produit pas de l'or : mais Ophir était un marché où ce métal précieux était abondant.

Où faut-il chercher Tharsis, que la flotte judéo-phénicienne visitait tous les trois ans? Sur la côte actuelle de Sofala. L'or était recueilli dans les mines de l'intérieur, c'est-à-dire de la Rhodesia d'aujourd'hui. Il était apporté à la côte, où il trouvait des débouchés dans un ou plusieurs ports. C'est là qu'il faut placer Tharsis, et non pas, comme d'aucuns l'ont fait, en Espagne, à l'embouchure du Guadalquivir, ou à Tarse en Cilicie.

N'oublions pas cette particularité. En étudiant la langue et le folk-lore de Madagascar, on y a trouvé des traits qui rappellent les civilisations sémites : on en a conclu que la grande île avait été visitée par les Himyarites, les Juifs et les Phéniciens. Ces conclusions corroboreraient la thèse de M. Keane : si les peuples en question sont allés fréquemment visiter Madagascar, il est bien probable qu'ils ont connu le pays continental situé en face.

Ajoutons enfin un dernier détail, pour prévenir des objections. Les Hébreux et les Phéniciens allaient tantôt à Ophir, tantôt à Tharsis : ils ne visitaient ce dernier pays que tous les trois ans, probablement parce que, pour y arriver, la navigation était plus longue et plus périlleuse.

Nous avons donné une esquisse bien sommaire et nécessairement incomplète du travail de M. A. H. Keane. Il faut lire cette étude pour en apprécier toute la valeur : elle est pleine de faits et de détails intéressants, rédigée avec méthode et clarté, et vraiment attrayante. Des addenda complètent l'exposition, que l'auteur ne voulait pas trop compliquer, et un index fort bien disposé rend les références plus faciles.

A. Lepitre.

REVUE DES PÉRIODIQUES.

Revue de l'Histoire des Religions, XLV, n° 1, 2, 3.

1° *Les confréries religieuses de l'Islam marocain*, par E. Montet.

Etude sur les ordres marocains, leur nombre, leur mysticisme, leur influence religieuse, politique et sociale. Ils sont un résultat de l'esprit de corporation qui anime le peuple marocain.

2° *L'enseignement de l'histoire des religions des peuples non-civilisés à l'école des hautes études*. Leçon d'ouverture par M. Maus.

3° *L'Averroïsme et les Averroïstes du XIIIe siècle d'après le « De unitate intellectus » contra Averroistas de St Thomas d'Aquin*, par F. Picavet.

4° *La légende de Mithra, étudiée surtout dans les bas-reliefs mithriaques*, par J. Toutain.

Tandis que les textes littéraires trop peu objectifs dénaturent souvent le mithriacisme et que les inscriptions parlent plus du culte que du dieu lui-même et de son mythe, les bas-reliefs représentent des scènes extraites de la légende de Mithra qui, mises en rapport avec les textes littéraires, permettent de dresser à grands traits la physionomie primitive de cette divinité. D'après M. Toutain, Mithra a des attributions multiples. A sa naissance, il est la lumière qui paraît au-dessus des montagnes pierreuses. Il est gardien de la végétation. Il confie à un guide éprouvé (sol) le char solaire, il fait jaillir les eaux et il tue le taureau, renfermant le pouvoir fécondant, qui se répand sur la terre avec le sang.

5° *La démonologie du peuple polonais*, par V. Bugiel.

Classification des esprits des légendes polonaises d'après les recherches récentes du folklore et de l'ethnographie.

6° *Les rites de la construction d'après la poésie populaire de l'Europe orientale*, par L. SAINÉAU.

La pratique de l'emmurement d'un être vivant dans les fondations d'un édifice se retrouve dans les légendes de peuples nombreux. Elle n'est qu'une des formes multiples de l'animisme. On offrait une victime pour apaiser le génie du lieu où l'on bâtissait. M. Sainéau parcourt les versions de cette tradition chez les Hongrois, les Grecs, les Roumains et les Slaves des Balkans et distingue trois types originaux : grec, serbe et roumain.

7° *Introduction à l'étude du Gnosticisme au 2e et 3e siècles*, par E. DE FAYE (1er art.).

Le but de M. de Faye est de présenter des indications relatives à la meilleure méthode d'entreprendre l'étude de cette hérésie jusqu'ici mal connue parce que l'on n'a pas appliqué à son étude les règles de la critique et qu'on n'a pas fait les distinctions nécessaires.

8° *Bulletin des religions de l'Inde*, par A. BARTH.

L'article est consacré au Jaïnisme et à l'Hindouïsme.

M. Barth signale entre autres ouvrages ceux qui ont été consacrés dans ces dernières années à l'étude des grandes épopées de l'Inde et spécialement celui du P. Dahlmann sur la genèse du Mahābhārata avec les polémiques qu'il a soulevés. M. Barth croit que cette épopée a été composée en prâcrit.

The American Journal of Philology, Vol. XXIII, 1 et 2 (Whole 89, 90).

1° *Problems in Greek Syntax* by B. L. GILDERSLEEVE..

Dans une courte introduction M. Gildersleeve expose comment les circonstances l'ont amené à s'adonner à la grammaire grecque et combien intimement l'étude du style est liée à celle de la langue. Il fait ensuite de nombreuses réflexions originales sur les principaux problèmes de la syntaxe. Ses observations portent notamment sur l'emploi des pronoms personnels sujets, l'usage des participes et des infinitifs, l'évolution des cas absolus, l'usage de ἀνά, ἀμφί, σύν dans la prose attique, l'emploi de l'article, la

nature modale du futur, l'importance de la convention quant à l'emploi des modes dans les propositions subordonnées, l'histoire d'ἄν et des négations.

2° *The Annals of Varro*, by A. Sanders.

Etude sur la date de composition, le contenu et le but de cet ouvrage et sur les auteurs qui l'ont utilisé directement ou indirectement.

3° *Word-Accent in Early Latin Verse*, by J. J. Schlicher.

La principale différence entre la syllabe accentuée et les autres syllabes est que la première, attirant l'attention davantage, était plus stable en quantité. Il n'y avait pas, en latin, d'accent d'intensité d'une importance suffisante pour jouer un rôle dans la structure des premiers vers latins.

4° *A martyrological Fragment from Jerusalem*, by E. J. Goodspeed.

5° *Plato's Testimony to quantity and accent*, by A. N. Jannaris.

Platon ne fait jamais allusion à la quantité. Il parle, au contraire, distinctement de l'accent, mais il n'use pas du terme προσῳδία, employé par Aristote.

6° *Pierre d'Urte and the Bask Language*, by E. Spencer Dodgson.

Pierre d'Urte est l'auteur d'une version basque de la Genèse et de l'Exode datant du début du 18e siècle.

M. Dodgson fait de nombreuses notes linguistiques et critiques sur ce texte.

7° *Epicurea*, by A. Heidel.

Explication de quelques passages difficiles dans la lettre d'Epicure à Hérodote.

8° *Some derived bases*, by F. A. Wood.

Etude sur les racines *kel* et *eleuo*, *leuo* et leurs dérivés.

9° Note : *New conjectures on Parthenius'* περὶ ἐρωτικῶν παθημάτων, by Robinson Ellis.

Skrifter utgifna of kongl. humanistiska Vetenskaps-Samfundet. Tome IV.

Ce volume comprend

1° R. Kjellén. *Riksrättsinstitutets utbildning i Sveriges historia.*

M. Kjellen fait une étude de droit historique suédois sur la responsabilité ministérielle.

2° E. Stave. — *Om källorna till 1541 ars öfversättning.*

M. Stave veut établir quelles sont les sources de la traduction suédoise de la bible qui porte le nom de Gustave-Wasa. La conclusion du travail est que cette traduction, faite en 1541, n'est pas simplement une édition corrigée de la version de 1526, mais réellement une nouvelle traduction basée sur diverses sources et beaucoup plus influencée par le texte de Luther que celle de 1526.

3° C. Wahlund. *Die altfranzösische Prosaübersetzung von Brendans Meerfahrt nach der Pariser Hdschr. Nat. Bibl. fr. 1553 von neuem mit Einleitung, lat. und altfrz. Parallel-Texten, Anmerkungen und Glossar herausgegeben.*

Au 6e siècle, vécut dans le sud de l'Irlande un abbé du nom de Brendan qui acquit une juste réputation par ses saintes pérégrinations et obtint dans la littérature médiévale une gloire moins méritée par le grand voyage sur mer qu'on lui attribuait. M. Wahlund donne une nouvelle édition critique de l'unique manuscrit renfermant le texte français de la légende. Il suit absolument le manuscrit et n'ajoute que pour éclaircissement les leçons des textes latins et de la version en prose.

L'édition est munie d'une introduction historique, paléographique et linguistique, ainsi que de reproductions photographiques du manuscrit, de notes nombreuses et d'un glossaire.

CHRONIQUE.

Une importante nouvelle à signaler dans le domaine de l'orientalisme.

La maison Poussielgue commence la publication d'un *Corpus scriptorum christianorum orientalium*.

A la tête de cette grande entreprise se trouvent MM. J.-B. Chabot, Ign. Guidi, H. Hyvernat, Carra de Vaux, qui dirigent respectivement les parties syriaque, éthiopienne, copte et arabe de la collection. Ils se sont assuré la collaboration d'un grand nombre d'autres spécialistes de diverses nationalités. Tous les textes seront munis de l'apparat critique nécessaire et accompagnés d'une traduction latine.

Le premier volume de la série des auteurs syriaques (les *Chronica Minora*, Pars I, édités par Guidi) vient de paraître. Deux autres volumes de la même série sont sous presse ; c'est l'*Expositio liturgiæ* de Denys Bar Salibi, éditée par J. Parisot, et le *Chronicon Pseudo-Dionysianum*, édité par J.-B. Chabot.

On annonce encore, comme devant voir le jour des premiers, dans la série éthiopienne : *Historia regis Johannis*, curante Ign. Guidi ; — dans la série arabe : *Lampas tenebrarum*, auctore Abu'l Barakât, curante W. Riedel ; *Historia Patriarcharum Alexandrinorum*, auctore Severo, curante C. F. Seybold ; *Synaxarium coptico-arabicum*, curante J. Forget ; *Annales Eutychii*, curante B. Carra de Vaux ; — dans la série copte : *Liturgiæ*, curante H. Hyvernat ; *Apocrypha V. et N. Testamenti*, curante E. Revillout.

On peut souscrire à la librairie Ch. Poussielgue, à Paris, et chez Harrassowitz, à Leipzig.

* * *

Le travail de notre collaborateur M. P. van den Ven, *St Jérôme et la Vie du moine Malchus le Captif*, publié dans *Le Muséon*, a été jugé de la manière la plus favorable. La Revue se fait un devoir de communiquer à ses lecteurs quelques extraits des comptes rendus, qui feront connaître en même temps l'opinion des savants compétents sur les questions soulevées par l'auteur :

« La dissertation, dans son ensemble, est parfaite d'exactitude et de précision ; l'exposé est clair et méthodique ; rien n'y vise à l'effet. Il serait difficile, ce me semble, de faire mieux dans ce genre. » (*Revue de l'instruction publique en Belgique*, 1902, N° 1, pp. 28-30. — J. Bidez.).

« ... Grâce à M. van den Ven, on a maintenant à sa disposition toutes les pièces du procès de paternité littéraire intenté à S. Jérôme. Aussi le jeune avocat est-il bien armé pour réfuter à fond les arguments présentés par M. Kunze. A notre sens, cette réfutation est péremptoire... M. van den Ven ne s'est pas contenté de réfuter la thèse de M. Kunze et de défendre les droits d'auteur de St Jérôme ; il a poussé plus loin ses investigations et il a essayé d'établir qui était le traducteur grec de la Vie de Malchus... Si l'auteur n'a pas nommé avec certitude ce traducteur, il nous semble avoir serré de très près la solution du problème.... L'auteur a traité son sujet à fond et il n'a laissé inexplorée aucune des multiples questions qui s'y rattachent. Ce travail révèle de précieuses qualités et promet aux études byzantines une recrue de valeur. » (*Analecta bollandiana*, t. XXI (1902), p. 101-202).

« Es... fehlte uns eine Spezialuntersuchung über die *Vita Malchi*. Diese Lücke füllt v. d. Ven mit der vorliegenden Arbeit auf das glücklichste aus..... Mir scheint v. d. Ven der Beweis seiner These gelungen zu sein, und wir werden in Zukunft Hieronymus nicht als Plagiator, sondern als zuverlässigen Berichterstätter über das Leben des Einsiedlers Malchus zu betrachten haben... » (*Theologische Revue*, t. I, n° 8, 14 mai 1902, col. 242-244. — H. Plenkers).

« Der Verfasser weist nun ebenso eingehend als gründlich nach,

dass unter den drei Texten der lateinische oder die Schrift des Hieronymus die ursprüngliche Arbeit ist, dass die griechische Uebersetzung des Malchuslebens die grösste Aehnlichkeit mit der des Hilarionslebens und ohne Zweifel den gleichen Ursprung hat, dass der Autor der Uebersetzung höchst wahrscheinlich der Sophronius ist, den Hieronymus Catal. c. 134 als Uebersetzer einiger seiner Schriften, auch der *Vita Hilarionis*, rühmt. Die Untersuchung macht durchweg einen sehr günstigen Eindruck, und ich stehe nicht an, ihren Ergebnissen, soweit man nach einfacher Lektüre urteilen kann, zuzustimmen. » (*Theologische Quartalschrift*, t. 84 (1902), p. 456-457. — F. X. Funk).

Voici finalement l'opinion de la plus éminente autorité sur les questions hiéronymiennes, M. Grützmacher :

« Die Arbeit ist ein Muster methodisch wissenschaftlicher Untersuchung ; ihre Resultate sind, wie mir scheint, unanfechtbar. » (*Deutsche Litteraturzeitung*, 25 janvier 1902, col. 225. — G. Grützmacher).

* * *

Un généreux anonyme a doté en 1898 l'Université de Paris de cinq bourses annuelles de voyage autour du monde, destinées aux professeurs agrégés : « l'objet essentiel de leurs études serait de se renseigner directement, en dehors de toute idée préconçue, sur les conditions de la vie sociale dans les différents pays, sur la manière dont chaque gouvernement entend former l'esprit public, sur les moyens mis en œuvre pour développer le génie de chaque nation, enfin sur les causes qui assurent à tel ou à tel peuple, dans tel ou tel domaine particulier, la supériorité qu'il peut avoir. »

M. Albert Métin a bénéficié d'une de ces bourses, et le volume qu'il publie sous le titre : « L'*Inde d'aujourd'hui, Etude sociale* » (Armand Colin) est le fruit de ses études et de ses observations.

En collaboration avec M. Léon Bourgeois, M. Métin a écrit une brochure intitulée « La déclaration des Droits de l'homme, expliquée et accompagnée de lectures ». Il a étudié « Le socialisme en Angleterre », « La transformation de l'Egypte », « Le socialisme sans doctrines. La question agraire et la question ouvrière en Australie et en Nouvelle Zélande », la « Législation ouvrière et

sociale de l'Australie ». — Voilà, en abrégé, la table des matières : 1. Diversité de l'Inde, 2. Une exception, les Parsis et l'influence européenne, 3. Le sentiment religieux indou, 4. Passé et présent de l'Islam aux Indes, 5. Principautés indigènes (Rajpoutana, Baroda et Gwalior, Sicks), 6. Administration anglaise (le service civil et militaire, la ville et la société anglaise), 7. Opposition indigène (instruction publique, prolétariat intellectuel, le mouvement national, côtés faibles de l'opposition), 8. La culture indienne et ses charges (l'Inde rurale et l'exportation européenne, la propriété foncière et l'administration, part de la culture dans l'impôt et les travaux publics, émigration et famines), 9. Ancienne et nouvelle industrie.

Il y a un bon index alphabétique (1). Plusieurs chapitres sont intéressants et le livre, dans l'ensemble, est estimable.

* * *

Le Mis DE LA MAZELIÈRE étudie l'histoire sociale, religieuse, économique, politique, intellectuelle de l'Inde depuis les origines jusqu'à nos jours, dans son « *Essai sur l'évolution de la civilisation indienne* (2) » (deux volumes, 439 et 646 pages). Relativement sommaire sur l'Inde ancienne (I 1-129), plus circonstancié quand il traite de l'Inde au moyen-âge (I 130-439), l'auteur est en possession de tous ses moyens dans le second volume tout entier consacré à l'Inde contemporaine.

On est étonné de trouver chez un homme étranger à l'Indianisme une connaissance aussi approfondie des sources védiques, sanscrites, musulmanes ; la somme de travail utilement dépensé est vraiment surprenante, et — quelles que soient les réserves à formuler — le résultat obtenu correspond au travail : le deuxième volume est excellent ; la première partie, nécessairement conjecturale, forme une introduction utile à la seconde où s'affirment

(1) L'auteur est mal renseigné quand il dit (p. 195) que les jésuites « français » de Calcutta, appelés par le programme à enseigner une autre langue étrangère que l'anglais « ont choisi le latin, langue de l'église, et non pas le français qui est celle de leur patrie ».

(2) Paris, Plon 1903. 2 vol. à quatre francs.

déjà les brillantes qualités d'esprit, de composition et de style qui brillent dans la troisième. Des reproductions photographiques, nombreuses et bien choisies, ajoutent à l'agrément du livre muni d'indices et d'appendices où l'on trouvera beaucoup de documents ; M. de la Mazelière a dépouillé les Surveys, les Recensements, comme il a étudié les traductions des vieux textes.

Les réserves portent surtout sur les périodes anciennes dont l'auteur reconstitue l'économie et la physionomie en maniant avec trop d'aisance les facteurs ethniques, religieux, économiques : le terme magique, *évolution*, qui figure dans le titre, n'a pas, semble-t-il, été sans influence sur la systématisation peut-être abusive qui domine plusieurs chapitres.

* * *

La mort de M. E. B. Cowell, le vénérable professeur de Cambridge, a vivement affligé tous ceux qui avaient appris à connaître l'homme et le savant. Un ancien élève du maître retracera dans le prochain cahier du *Muséon* la carrière admirablement remplie de cet indianiste éminent, sanscritiste et humaniste dans l'âme, doué d'un sentiment philosophique et littéraire exquis, travailleur de la première et de la dernière heure. Je veux rappeler la bienveillance extraordinaire de M. Cowell pour les jeunes, et cette preuve touchante qu'il m'en donna en me priant, à ma première entrevue avec lui, de prendre dans sa bibliothèque un livre quelconque en souvenir. L'imperfection de mon anglais, et sa maladresse dans le maniement de notre langue — dont il connaissait d'ailleurs toutes les finesses — me rendirent d'abord inintelligible cette offre anormale. Il me remit enfin l'excellente grammaire hindoustanie de Forbes, pour m'engager à visiter le pays des Jambûs et m'initier à l'Inde moderne, indéchiffrable sans l'étude des vieux livres, mais si utile à leur profonde intelligence. Il me montra dans l'Introduction de Burnouf les lignes où notre maître à tous appelle l'Abhidharmakoça « une mine inépuisable de précieux renseignements » sur le Bouddhisme. Il me conseilla la lecture des beaux livres qu'il aimait et avait traduits : le Nyāyakusumāñjali et les Aphorismes de Çāṇḍilya ; car sa pensée était

pleine de sympathie pour la dévotion, pour la *bhakti* des grands penseurs de l'Hindoustan : « Qu'il étudie leurs différences ou leurs points de contact, le lecteur ne trouvera pas un meilleur commentaire de la *bhakti* de Çāṇḍilya que dans la doctrine d'Augustin : quid est credere in Deum ? credendo amare, credendo diligere, credendo in eum ire, et ejus menbris incorporari (1) ».

Je ne devais plus revoir ce pauvre et cher M. Cowell que onze ans plus tard, en octobre dernier, toujours le même, plein de bonté prevenante et irrésistiblement sympathique.

L. V. P.

* * *

— Nous recommandons à l'attention des lecteurs du *Muséon* un savant travail de M. Kampffmeyer intitulé : *Materialien zum Studium der arabischen Beduinendialekte Innerafrikas von Neuem vorgelegt ;* il a paru dans le deuxième volume des *Mittheilungen* du séminaire oriental de Berlin, p. 143-221 et aussi à part. L'auteur, après nous avoir présenté un aperçu très intéressant de l'histoire des tribus arabes bédouines de l'Afrique centrale, soumet à sa pénétrante critique les données contenues dans la collection publiée en 1854 par Koelle *(Polyglotta africana)*, ce qui lui donne l'occasion de faire des observations très importantes. Signalons ce qu'il dit de Léon l'Africain, p. 179 et suiv. et la discussion de la question de l'emploi des terminaisons grammaticales par le peuple, p. 207 et suiv. Pour ce dernier sujet, il y a un témoignage dans Roches, *Trente-deux ans à travers l'islam*, I, p. 467. Nous nous permettons aussi de rappeler notre compte-rendu de la bibliographie des ouvrages relatifs à la Sénégambie et au Soudan occidental par M. Clozel (*Centralblatt für Bibliothekswesen*, IX, 228-237 et à part).

Victor Ch.

---

(1) The aphorisms of Çaṇḍilya.... or the Hindu doctrine of Faith, translated.... (Bibl. Indica 1878) Préf. p. 8.

LE LATIN D'ESPAGNE

D'APRÈS LES INSCRIPTIONS.

ÉTUDE PHONÉTIQUE ET MORPHOLOGIQUE.

DEUXIÈME PARTIE : LE CONSONANTISME

(Suite et fin.)

§ 7. *Gutturales et palatales sonores.*

1. — $g^{e,i}$, gy, y.

Σεριος 6259 (sur un anneau). — C'est la transcription grecque de *Sergius*. *gi̯* y est traité comme un simple *i̯*. On peut comparer cet exemple à *juria* pour *jurgia* ALLG. IX 245.

Il résulte de ces deux formes que *gi̯* s'est réduit à *y*, aussi bien après *r*, qu'en toute autre position, contrairement à *di̯* qui a conservé l'élément explosif dans cette situation (cf. prov. *ordi* = *hordeum*).

Tonius 5813. — Le nom celtique *Tongius* se rencontre fréquemment en Espagne (5310, 749, 757) ainsi que son superlatif *Tongetamus* et ses dérivés *Tongeta* et *Tonginus* ; mais il n'est pas tout à fait certain que *Tonius* appartienne à cette famille de noms, car il se rencontre dans le pays cantabre où *Tongius* et ses dérivés n'ont jamais apparu.

Lionisi 2791, 2802. — Sous ce nom étrange, se cache, pense Hübner, une épithète d'origine qui pourrait bien être *Legionensi*, c'est-à-dire habitant de Legio VII gemina, la Léon moderne. Cela paraît assez probable. On aurait donc ici *i* pour *gi̯* intervocalique. L'espagnol moderne *leonese* dériverait directement de cette forme par la chute

régulière du *y* intervocalique (cf. *mear* de *mejare* pour *mejere*). — Il faut admettre la série :

lĕgione(n)sis > *lęgione(n)sis* > *lęyonesis* > *leyonesis* > *leonesis*.

La graphie *lionisi* correspond à l'un des deux derniers stades. L'*ę* a été fermé soit comme atone libre initiale, soit sous l'influence du *y*.

La réduction de *gį* à *į* peut aussi se déduire de graphies où *gi* remplace *i* comme par exemple :

Magia 5787. — Mais ce nom est-il bien le même que *Maia* ? Comme il se rencontre en plein pays barbare à côté de noms indigènes, on pourrait le regarder comme un mot celtibère du même genre que *Magilo*, *Magulio*, *Magenus*, dénominations celtiques se rattachant peut-être à la racine *mag* exprimant une idée de grandeur (μεγαλ-, *mag-nus*, *mikils*, etc.).

Giovi 4972. [47] (leçon douteuse). — Serait-ce le datif *Jovi*, ou le génitif de *Jovius* ?

A l'époque chrétienne, on a des épels inverses plus certains comme par exemple :

magias IHC. 401 (= 172) (a. 691) = *maias*, qui, à cette époque, s'écrit plus souvent *madias* dans les autres provinces.

2. — dį *et* į.

La réduction très ancienne de *dį* à *y* est attestée peut-être par les graphies suivantes :

Agio 6260. 26 (Époque chrétienne).

Adio 6271 (Inscription barbare de Legio VII). On trouve *Adius* en Italie mais rarement.

Aius 2786 (Inscription barbare de Clunia). Nom barbare fréquent.

Congianus CILXV. 4385. (a. 180) = *Condianus*.

Savigius 5070. (à Bragança). — Je n'ai découvert ce nom nulle part ailleurs. Ne serait-ce pas une forme vulgaire de *Sapidius* ? Toutefois, il s'agit peut-être d'un nom barbare qui aurait le même suffixe que *Bovegius*, *Bovecius*.

Il est à noter que dans *Congianus*, l'on a le traitement

français et portugais de *ndy* (cf. franç. *vergogne*, *graignor*) et non pas celui des dialectes castillans qui font *ndy* > *ndz* (*verguenza*).

3. — z *et* y.

a) *dy*, *y* pour ζ.

baptidiatus IHC. 103 (a. 612).

A la fin de la république et sous l'empire, ζ avait en grec la valeur d'une *s* sonore (cf. Blass. Aussp. Griech. p. 112 sqq.). C'est la valeur du *z* dans l'alphabet de Wulfilas.

D'après les textes des grammairiens, il paraît bien que dans le latin littéraire, on ait prononcé *z* comme *s* douce ou, ce qui est plus probable comme *dz*. Mais à côté de cette prononciation soignée il exista, me semble-t-il, une prononciation populaire du ζ qui était *dy* et ultérieurement *y*. En effet, dans les inscriptions et les manuscrits, on voit souvent le ζ rendu par *di* : *obridia* (ὄβρυζον). *glycyridia* (γλυκύριζα), *gargaridiare* (γαργαρίζειν) et surtout *baptidiare* (βαπτίζειν) qui nous occupe, et qui abonde en Italie et en Gaule (p. ex. dans le *Pélérinage de Silvia*. cf. Bonnet. Grég. de Tours, p. 173).

Les langues romanes nous montrent ζ confondu avec *i̯*, *di̯* dans a. franç. *batoyer*, prov. *gilos*, ital. *gelosa*, *giciggiolo* (dimin. de ζίζυφον) esp. *jujuba*, *genjiba*.

b) *z* pour *y*.

septuazinta IHC. 22 a (a. 566).
Zaco(b) ib. 152 (6e s. ?) sur un sarcophage de Saragosse.
Zo(b) ib. 152.

Dans *septuazinta*, le *z* remplace un *g* intervocalique protonique devant *i*. Dans cette situation, le *y* issu de *g* loin de se renforcer en *ǧ*, *dž* ou *dz* en est venu à disparaître complètement dans la langue vulgaire comme le prouve l'esp. *setenta*. Si donc la graphie *septuazinta* correspond à une prononciation populaire, le *z* doit ici rendre un *y*, car avant de disparaître complètement, ce *g* aura passé à *y* comme tous les autres *g* devant *e*, *i*. L'emploi du *z* ne peut être considéré dès lors que comme une simple graphie inverse

due au fait qu'on écrivait *baptizare*, pour ce qu'on prononçait *baptiyare*. Si, au contraire, nous avons affaire à une articulation en usage dans la langue des lettrés ou demi-lettrés, il ne peut s'agir de l'explosive *g*, qu'on n'eût évidemment jamais songé à rendre par *z*, mais d'une spirante quelconque, et dès lors voici l'explication qui me paraît la plus admissible. On aurait continué assez longtemps à prononcer dans la langue soignée une explosive gutturale pour le *g* + *e*, *i* réduit à *y* dans la langue populaire. Ce *g* antérieur insolite devait presque fatalement se confondre avec le *c* + *e*, *i* (cf. esp. *recio* de *ricidus* pour *rigidus*). Quand la prononciation *ts* pour *c* + *e*, *i* s'introduisit du peuple dans les écoles, on rendit aussi sifflant le *g* + *e*, *i*, ce qui était d'ailleurs la transformation normale de tous les *g* devant *e*, *i*, conservés après *r* et *n* (*renzilla*, *enzia*, *senzella*, *esparzir* d'après l'orthographe de Nebrija), de telle sorte que, si sous l'influence de l'orthographe, *g* avait été rétabli dans certains mots, il aurait régulièrement abouti à *dz*. Il est donc admissible qu'à côté de la forme populaire *septuaginta* > *setaenta* ait existé une forme demi-savante : *septuaginta* > *septuadzinta*, que l'on aurait dans le *septuazinta* de l'inscription en question.

L'équivalence de *z* et de *g* + *e*, *i* dans l'esprit des graveurs espagnols se montre encore dans la graphie : *Obolconenge* = *Obulconense*, étudiée précédemment.

Quant à *zo*, *zaco*, ce sont peut-être de simples, graphies inverses. L'emploi du *z* est d'autant plus naturel ici qu'il s'agit de noms propres venus par l'intermédiaire du grec. On était porté à prodiguer les *z* dans ces noms comme, au moyen-âge, on distribuait largement les *y* et les *h* dans tous les noms qui avaient l'apparence hellénique. De là les étranges graphies : *hystoria*, *epyphania*, *heremus*, *nephas*, *Nicholaus* etc., si fréquentes dans les manuscrits médiévaux et déjà dans les auteurs chrétiens du 5e siècle comme Lucifer de Cagliari (ALLG. III. p. 11).

Au reste, ces deux graphies ne méritent pas une attention bien spéciale. Le graveur n'était pas précisément un phonéticien délicat puisqu'il a écrit *Faccheus* pour *Zaccheus*. Cela seul nous montre qu'il ne connaissait pas exactement la valeur du *z*. Il est donc impossible de savoir au juste quel son il a voulu rendre par ce *z*.

§ 8. *Groupe.*

I. Groupe de 2 consonnes.

A. *Labiale + dentale.*

pt, *bd*, etc. se sont réduits dans les dialectes de l'Espagne et de la Gaule à *t*, *d*. Entre les groupes latins et l'explosive simple romane, il y eut apparemment une étape intermédiaire, c'est-à-dire une consonne double due à l'assimilation de la première consonne à la seconde. C'est ce stade qui est conservé en italien et dans les quelques exemples des inscriptions hispaniques :

settembres (1) IHC. 378. (a. 682).
ib. 101. (a. 662) (Cf. supplément).

Comparez l'italien *settembre* et l'espagnol. *setiembre*.

sud die (sub die) BAH. IX. p. 400 (a. 601).

La préposition et son complément formaient un tout phonétique, un véritable mot, n'ayant qu'un accent. Dans *sub die*, *bd* s'est donc réduit de la même façon que dans *cobdu* (= cubitum) devenant *coddu* puis fr. *coude*, et *subditum* devenant *suddito*.

B. *Le groupe* ct.

Ce groupe aboutit en portugais, en galicien et en plusieurs autres dialectes de l'Espagne à *i̯t* : *feito*, *dereito*, *leituga*. Le castillan a la palatale *ch*, mais peut-être n'est-ce qu'un développement ultérieur de *yt*, comme le croit M. Meyer-Lübke I, § 462.

Il semble s'être produit déjà une altération de *ct* dans les langues indigènes. C'est ainsi que l'on trouve :

(1) La forme seten[bris] BAH. 38, p. 477 n'est qu'une abréviation comme il y en a beaucoup dans cette inscription.

Retugenus 2324.

Ambatus (très commun dans la péninsule).

Or, il existe un nom celtique *Rectugenus* qui se trouve en Espagne même : 2907, 5750, 6294, 5558. Il y a aussi un nom *Ambactos* (ambi + actos = actus). (Zeuss. Gram. celt. p. 77. — Steiner 877) qui est bien connu et difficilement séparable d'*Ambatus*. Dans ce cas, la disparition du *c* serait ancienne car *Ambatus* est très répandu dans la péninsule où l'on ne trouve pas *Ambactus* et que dans trois exemples : *Ambadus* 5709, 2908, 2909, le *t* devenu intervocalique s'est même réduit à *d*.

— Très ancienne aussi en latin vulgaire est la chute du *c* dans *autoritas* IHC. 108. L'*Appendix Probi* (K. IV. 190. 30) recommande : « *auctor* non *autor, auctoritas* non *autoritas* ».

La graphie *autor* se trouve dans CIL. VIII. 1423, XII. 2058 (a. 491) et dans Bull. épig. de la Gaule I p. 58 (cf. aussi Schuchardt, I. 135, Seelmann, I. p. 58).

Les langues romanes ont conservé ce mot dans le seul dérivé : *auctoricare* d'où l'ital. *otriare*, cat. prov. *autregar*, a. fr. *otroyer*, esp. *otorgar*, port. *outorgar*. Aucune de ces formes ne conserve la moindre mouillure, trahissant l'existence d'un *c*, mais toutes (sauf l'espagnol où après les diphtongues, les sourdes sont conservées) attestent l'existence de *tt* sinon de *ct*, car un simple *t* intervocalique eût été affaibli en *d*. Cela fait supposer que le mot *auctoricare* n'est pas un mot vraiment populaire. Il aura été emprunté à la langue officielle avec une prononciation basée sur l'orthographe.

C. *Groupe* mn.

Interanniensis 509, 510, 511, 760, 826. (= Interamniensis).
Interamico 5765, 2477 (a. 79) (= Interamnicus).

Cette double transformation d'un seul et même nom de ville, montre que le groupe *mn* se réduisait tantôt à *m*, tantôt à *nn*.

m pour *mn* se rencontre encore dans le nom propre *Veldumiaco* 4859, 4787. (= Veldumniaco) sur des inscriptions miliaires du 3e siècle.

Ces deux traitements opposés du groupe *mn* se retrou-

vent en roman. Le français fait *mn* > *m* (cf. *sommeil*). L'espagnol au contraire assimile l'*m* à l'*n* et fait *somnu* > *sonnu* > *suenno* > *sueño*.

Il est curieux de constater dès les premiers siècles de l'empire cette double altération de *mn*.

D. *Groupe* rs > ss > s.

Toutes les langues romanes prouvent la réduction du groupe *rs* à *ss*. Les inscriptions montrent que ce *processus* s'était opéré déjà dans le latin vulgaire ancien.

En Espagne, l'inscription officielle 6278 de l'an 176 ou 180 offre *susum* (cf. fr. *sus*, *dessus*) à côté de *retroversum* (cf. fr. *revers*) (1).

Dans l'inscription 554, on lit *suppestes*, tandis que 2060, 2329, 2330 conservent *superstes*.

— S'il est vrai que *possuit*, *possivit* remontent à *por-sivit*, (Cf. Lindsay p. 115) nous avons encore un cas de *ss* pour *rs* dans les inscriptions 2661, 2712, 5736, 5738.

On peut se demander aussi si les noms propres *Usius* 3048, *Usulena* ne doivent pas être rapprochés de *Ursius*, *Ursulina*. Le fait est qu'*Usius* est précisément répandu dans le CIL. V où *Ursius* est le plus fréquemment constaté. Toutefois, toutes les langues romanes ont gardé l'*r* dans *ursus*.

E. *Groupe* ks (x *latin*).

1. *x intervocalique*. — M. Mohl *Chron.* p. 315 émet l'opinion que le groupe *kt* avait subi diverses modifications très anciennes sous l'influence des dialectes osco-ombriens. Il devait circuler dans le latin d'Italie divers succédanés de ce groupe tels que : *ht*, *i̯t*, *qt* (2).

(1) L'*r* a souvent été conservée dans *versus*, par analogie à *vertere*, *verti*. On a cependant *vas* en provençal à côté du fr. *vers*, it. *verso*.

(2) Ce *q* représente *k* vélaire postérieur plus ou moins labialisé. C'est à ce *q* que remontrait le *p* roumain dans le groupe *pt* pour *ct*.

Plusieurs circonstances tendraient à faire admettre une diversité analogue dans le façon de prononcer *ks*. Les deux groupes sont en effet très voisins (Le roumain qui fait *kt* > *pt*, fait aussi *ks* > *ps*). Les altérations de *ks* sont aussi variées dans le Romania que celles de *kt* et cette pluralité de phonèmes parait remonter assez haut.

Notons pourtant qu'elle n'a pas seulement une origine dialectale ; elle remonte aussi à une différenciation d'ordre phonétique due à la position du groupe dans le mot par rapport à l'accent. Tel est le cas, notamment, pour les deux succédanés italiens de *ks*. *Ss* est posttonique, *š* est protonique : *mascella* (maxilla) *scempia* (exempla) *sciame* (examen) cf. Meyer-Lübke, I. § 464. Néanmoins les provinces se sont rapidement séparées quant au traitement de *ks*. En Italie, à partir du 5e s., abondent les exemples de *ss* pour *x* (1). Les dialectes espagnols, au contraire, conservent tous la trace de la gutturale dans la mouillure de l'*s* qui a fait évoluer cette spirante vers la *jota* en passant, sans doute, par *š*.

Les inscriptions ne laissent deviner la chute de la gutturale dans l'*x* latin en Espagne, que dans un petit nombre de graphies :

carissimo 1154 (épitaphe non datée de facture misérable). C'est une graphie inverse d'une valeur douteuse.
usorem 723. Inscription malheureusement altérée par le seul éditeur qui l'ait conservée.
ausilium IHC. 108 (6e ou 7e s. à Tucci (Bétique)). Inscription renfermant plusieurs vulgarismes.

Quant à la nature du phonème issu de *x* intervocalique, on ne peut s'autoriser de ces formes pour conclure

(1) Cf. Seelmann, p. 353, Schuchardt, I, p. 133.

qu'elle était *s*, alors que l'espagnol exige qu'elle ait été *s* mouillée. Un lapicide ne pouvait rendre les sifflantes *š* ou *s* mouillée que par l'*s* ou le *ss*.

— Signalons aussi deux formes de l'époque chrétienne où *x* intervocalique est rendu par *sc*.
asci 401 (a. 172, a. 691) (= acsi).
escimus IHC. 389.

C'est le phénomène inverse de celui qui s'est produit dans *Prixsilla*, *sussitabit* dont nous avons parlé dans un chapitre précédent. Ces deux métathèses s'expliquent aussi aisément l'une que l'autre.

2. *x final.* — Dès une époque assez ancienne, il y eut hésitation au nominatif singulier entre *ix*, *ex* et *is*, *es*. L'*Appendix Probi* blâme *milex*, *poplex*, *locuplex*. On lit sur des inscriptions de tous pays : *coius* (= conjux) *subornatris*, *felis* (cf. Schuchardt, p. 132). Dans ces formes, l'analogie morphologique peut avoir eu autant de part que la phonétique. Le roman n'a guère conservé d'*x* final que dans *sex* qui est : ital. *sei*, sarde : *six*, roum. *sese*, rhet. *sis*, prov. *seis*, fr. *sis*, esp. *seis*, ce qui témoigne pour l'*x* final d'un traitement semblable à celui de l'*x* intervocalique. En espagnol, on a ici *i̯s* au lieu de *s*' > *š* > *j*.

Un nombre assez considérable de formes épigraphiques semble se rapporter à ces phénomènes.

On a par exemple :

felis sum. IHC. 148 (a. 465).
φηλιζ 6259. Sur un anneau offrant la transcription en onciales grecques de plusieurs noms latins : CAΛBω KOMMOΔω, ΦAYCTEINA. Il est de l'époque impériale. Peut-être *z* a-t-il ici la valeur de ξ. On trouve, en effet, dans les inscriptions attiques récentes diverses formes de la lettre ξ qui se rapprochent fort du ζ.

facilix 1228. (Bétique) qui est une analogie à *felix*.

locuplex IHC. 413 a subi l'influence de *multiplex*, *triplex*. Ce barbarisme est déjà condamné dans l'App. Probi.

abbatix IHC. 142 (a. 630). graphie inverse prouvant que *ix* et *is* se confondaient.

— Dans une inscription chrétienne CIL. II 4976. 36, on trouve une citation de l'Evangile de St-Jean : « os non cominuetis *es* eo ».

La disparition de l'élément explosif dans la préposition *ex* se constate encore dans *issihaustum* (IHC. 108. cf. suppl. p. 54) si c'est bien ainsi qu'il faut lire ce mot presque effacé.

L'*e* ouvert devant *x* est ici rendu par *i*. Ce fait se constate aussi pour les dérivés de *sex* où *x* est devenu une sifflante :

sisccensquattus (= sescentos quattuor) (IHC. 22. a. a. 366). Inscription tout à fait vulgaire.

sissdenis (BAH. 32 p. 8 7e siècle) (= sex denis).

Il est très vraisemblable que la substitution de l'*i* à l'*ĕ* soit due à l'altération de cet *e* par le *i̯* dégagé de l'*s* mouillée, issue d'*x*. On peut donc dire que les inscriptions confirment ainsi d'une manière assez curieuse que l'*s* espagnole issue de *x* était affectée d'un élément palatal (1).

3. x *devant consonne*. — Ici la réduction à *s* est extrêmement ancienne et conforme aux lois de la phonétique latine qui ne supporte pas les groupes de trois consonnes (cf. Lindsay p. 310). Les langues romanes ne montrent plus la moindre trace du *k* dans le groupe *xt*. De même devant les consonnes, la préposition *ex* s'est réduite universellement à *es*.

sestus 723.

Sestilis 3292. La forme est toutefois douteuse car l'inscription est fragmentaire et on n'en a que deux reproductions divergentes.

(1) Signalons enfin la réduction d'*ix* à *is* dans le nom barbare *Caturis* inséparable du nom celte *Caturix* de *catu-* (combat) et *rix* (= rex).

Sestatiensis 852. = *Sextantionensis*.
Sestius 5611 (= 2462). L'inscription porte tous noms barbares. Elle date du milieu du 1er siècle. *Sestus* pour *Sextus* est une réduction probablement aussi ancienne que celle d'*illuxtris*, *luxna* à *illustris*, *luna* de *mixtus* à *mistus*.
estas IHC. 385 (= extas).
destera IHC. 498.
escelsum IHC. 128 (cf. suppl.).

— Signalons enfin un cas plus intéressant de graphie inverse qui montre aussi très bien la fusion des mots en *ex* + cons. dans la même catégorie que ceux en *es* ou *is* + cons., ces derniers n'étant le plus souvent que des mots commençant par *s* impurum, auxquels s'est préposée la voyelle prothétique. C'est *exspectara* IHC. 10 qui représente *ispectra* pour *spectra* avec un *a* épenthétique. Le graveur a cru évidemment avoir affaire à un mot du même genre qu'*expectare*, *exportare*, etc.

Quant aux *x* qui ne sont entrés en contact avec une consonne que par la chute d'une atone, ils ont dégagé un *i̯* qui s'est fondu avec la voyelle précédente. Le plus ancien exemple en est *Freznedo* = *Fraxinetum* dans un document asturien de l'an 780 (Esp. sagr. XXXVII, p. 306).

II. Groupes triconsonantiques.

1. *Dentale + s + consonne.*

astiterit 2146.
astans 745, IHC. 86 (a. 649).
aspicias 3475, 4426.

En latin classique déjà, les groupes de cette sorte se sont réduits par la chute du premier élément. S'il arrive que le *t* ou le *d* final d'un préfixe soit conservé dans l'orthographe, c'est par souci étymologique, *astans*, *astiterit*, *aspicias* sont donc des graphies correctes, préférables même à *adstans*, etc. (Georges, 72, 75).

2. *Groupe* nct.

santus 2395, 4966.[1]. (1) IHC. 146. (9e s. ?), 382 (9e ou 10e s.) (2).
cuntis IHC. 12 (a. 593), IHC.214 (a. 958), 235 (a. 912).
multatus IHC. 123. (a. 642).

Le traitement de ce groupe en latin classique n'est pas clair. En général il demeure intact, mais à côté de *quinctus*, plutôt archaïque, on emploie communément *quintus*. D'autre part, les langues romanes sont en désaccord. Le français, le provençal, l'engadin conservent la trace du *c* dans la mouillure de l'*n*, d'où se dégage un *i̧* en français (*joint*, *saint*, *étreint*). L'italien et l'espagnol ne gardent pas de vestiges du *c* (*santo*, *unto*, *strinto*), soit que toute trace en ait disparu, soit qu'il n'y ait jamais existé.

Il serait intéressant de constater dans les inscriptions si les formes sans *c* remontent aux premiers siècles de la romanisation.

On trouve *santus* (2395) sur une inscription contenant une dédicace païenne, antérieure au 4e siècle, dont le texte est malheureusement très mal conservé. Sur un collier assez récent, on lit encore SÃNTV (4966. [2]) *santus* apparaît encore sur les inscriptions chrétiennes tardives, ce qui n'offre que peu d'intérêt.

Une inscription chrétienne de l'an 593 contient la forme *cuntis* qui reparaît dans les inscriptions 214 et 230 au Xe siècle.

Ces diverses formes sont trop peu nombreuses et trop mal établies pour prouver la réduction de *nct* à *nt* à une époque ancienne. D'ailleurs, leur interprétation, comme celle des exemples d'autres provinces peut prêter à discussion. Il est clair qu'une fois le *c* altéré et réduit à une simple mouillure, les graveurs devaient être entraînés à

(1) On lit trois fois *sanctus* dans cette même inscription.
(2) Inscription sur un collier. Lettres récentes.

écrire *nt* pour *nct* comme s'il n'y avait eu absolument aucune mouillure, *santo* peut aussi bien se lire : *santo*, *sañto*, *sant*[io], *saynto*, *sanhto*.

— *quinctus* 3695, trouvé aux Baléares dans une inscription officielle de l'an 6 de notre ère, présente au contraire *nct* au lieu de *nt* classique. La forme *quinctus* est assez commune dans la période ancienne du latin littéraire, où on la rencontre souvent côte à côte avec *quintus*.

3. *Groupe* lct.

multatus IHC. 123. (a. 642), est la meilleure orthographe du mot (cf. Georges, 436). Le groupe *lct*, *rct*, s'est, en effet, réduit avant l'époque classique (cf. *ultus*, *fortis*, *tortus*). On lit déjà *multa* dans CIL. I. 197, 11.

4. *Consonne* + ri̯.

Le traitement de *ri̯* après consonne est obscur. On a *r*, *ri*, *i* (it. *propio*, *ebbro*, esp. *vidrio*), *proprius* devient en espagnol *proprio*, *propio* (Körting Wörterbuch, p. 582). On a de même *propiedad* à côté de *propriedad*. Il est donc arrivé sporadiquement que *ri̯* se soit par euphonie réduit à *i̯* après consonne.

Par conséquent, il est possible que la forme *septembium* IHC. 123. (a. 642) corresponde réellement à une prononciation, mais on peut aussi n'y voir qu'un *lapsus calami*. Notons que le texte de cette inscription renferme une autre modification euphonique : *prestrepit* pour *perstrepit*, laquelle se rapporte aussi à l'*r* en groupe.

§ 9. *Assourdissement des explosives sonores postconsonantiques dans les noms barbares.*

Après *n* :

Tancinus (6 fois dans CIL. II). cf. *Tanginus*, beaucoup plus commun.

Onicitanus 1484. cf. *Oningi*. Plin. 3. 3. 12.

Loncobricensis 5564. cf. *longo-*, thème celtique = *longus*.

Loncinus 5246. cf. *Longinus*, *Longeia*, noms très communs en Espagne.

Loncinis gen. 5718.

Tonceta 296. EE. VIII. 12. (1) cf. *Tongeta* 5349, 5248, 417, 295.

Toceta 5576. cf. *Tongetamus* EE. 14, 15.

Toncius EE. VIII. 10. cf. *Tongius*. Tous ces noms sont issus de la racine celtique *tong*. cf. *Tongres*, etc.

Arantoni 453 cf. *Arandis*, ville des Celtici, pays d'où l'inscription 453 est précisément originaire. Que l'on compare, en outre, *Hermandi* à *Salmantica*, *Numantia* noms où apparaît probablement le même suffixe *-anti-* très fréquent en Espagne.

Après *r* :

Il faut comparer *Barcino* et *Bargusi*, *Turcalium* et *Turgalium*, *Urci* et *Urgavo*, *Ercavica* et *Ergavica* (MLI. p. CVI. sqq.).

— Quand on confronte l'orthographe ibérique des noms propres avec leur transcription latine, on constate assez souvent l'échange entre sourde et sonore à l'initiale ou après consonne. On a, par exemple :

Indicetes	:	un*t*cescen	MLI 6
Osicerda	:	usecr*th*	36
Turiaso	:	*d*uriasu	60
Bilbilis	:	plplis	85
Argaeli	:	arcailiqṣ	90
Tamusia	:	*d*nu*š*ia	107
Cascantum	:	cai*š*cad	59

On a constaté au § 1, que dans les noms barbares, on ne voyait pas seulement des sourdes intervocaliques devenir sonores mais que souvent on observait le phénomène inverse sans que ces quelques cas disparâtres donnassent l'occasion de formuler une règle. Ce dernier

(1) Il est à noter que dans cette inscription, on a partout C pour G, cf. *Sicnanus* = *Signanus*.

phénomène, comme on peut le voir par les exemples ci-dessus se produit aussi après quelques consonnes.

Un certain nombre des noms propres en question sont celtiques (1) et il y a plusieurs points communs entre ces assourdissements et ceux qu'on constate dans les noms gaulois. Comme ces derniers, ils portent généralement sur des gutturales. (cf. Holder I, 650 : *Andebocirix*, *Bitudaca* : *Bitudiga* ; *Burdecala* : *Burdigala*, etc.). La substitution de *c* à *g*, que nous constatons en Espagne dans *Madicenus*, se rencontre en Gaule dans les mêmes conditions dans *Nemetocenna, Cintucnatus* et autres patronymiques en *-cno* pour *-geno*. L'assourdissement des explosives après les « liquidae » est assez régulièrement constaté dans les langues celtiques, tout au moins après *r* (cf. Holder I. 1504 : *Arcantodunum* de *argento*, etc.) (2). Il n'est donc pas impossible, à la rigueur, que le *c* et le *t* de *Tancinus*, *Tonceta*, *Loncobricensis*, etc. se rattache à une tendance générale des langues celtiques. Toutefois il faut signaler que les alternances entre *c* et *g*, qui sont les plus communes se rencontrent aussi dans les langues pyrénéennes. M. Holder cite, par exemple : *cison* à côté de *gison* (= *homme* en basque), *erce* à côté d'*erge*.

D'ailleurs, on a pu voir ci-dessus qu'également dans la transcription des noms ibériques en latin, les sourdes et les sonores s'échangeaient avec facilité aussi bien après consonnes qu'entre voyelles.

(1) *Tongus* est un mot bien celtique (cf. *Tongri*) dont on a même le superlatif dans le nom espagnol : *Tongetamus*. *Madicenus* est un patronymique celtique. *Arandis* dérivé, sans doute, d'*Aranto*, ville des *Celtici* de Lusitanie.

(2) M. Whitley Stokes, Bezz. Beitr. XI, p. 142 écrit « Vercobretas is from vergobretas, with the hardening (common in Irish) of *g* after *r* ».

§ 10. *Les nasales implosives.*

On constate fréquemment l'échange entre *m* et *n*.

1° dans les composés avec *-que* et *-dem.*
quicumque : *quicumque* 5439 (a. 42 av. J.-C.), *nanque* 1293,
eandem 2633 (a. 152 ins. offic.), *earundem*, 5489.

Dans tous ces mots l'*n* est phonétique, l'*m* étymologique.

2° Dans les préfixes *in* et *con.*
inpensa 3251 (1er s.), 3252, 3269 (1er s.), 4265, 5181 (1er s.), 5524, 5891 (1er s.).
inconparabilis 3780, 4587,
inpuber 5181 (Met. Vipasc. 1er s.).
conplere IHC. 2, 333. 533.

Ce sont là des graphies étymologiques où l'on n'a pas tenu compte de l'assimilation de l'*n* à la labiale suivante. Elles sont analogues à *adferre*, *obtuli*, *inmuto*, qu'on lit fréquemment dans les meilleurs textes.

3° Dans les noms de mois :
novenbres IHC. 54 (a. 662), 396 (a. 671), 328.
decenber 4587.

Il faut comparer *decenber* à *decenvir* EE. IV. 806, CIL. VIII. 10945. On aura pris les noms de mois pour des composés et la finale du nom de nombre aura été l'objet de la même incertitude que celle qui régnait dans les composés de *in* et de *con.*

Ce qui prouve que le peuple était porté à décomposer *december* en *decem* + *ber*, c'est l'existence dans diverses provinces des graphies *septeber*, *deceber* où la nasale est tombée parce que la chute de l'*m* finale avait fait naître les formes *septe*, *dece*. De là la proportion : *octo* : *october* : : *septe* : *septeber*.

4° Dans des mots grecs : *ninphis* 883, 887, 6288, *Sinpherusa* 4561, *Sinponiaca* 3565.

M. Blass (Aussp. Griech. p. 83) remarque que les Grecs n'assimilaient pas le ν final des préfixes à l'initiale du second composant, écrivant par exemple : συνλαμβάνω, ἐνκαλεῖν et par conséquent aussi Συνφέρουσα. On tendait même à étendre cet usage à tous les

ν implosifs : Ὀλυνπία, ἔπενψεν de là sans doute : νύνφη. Il est possible que ces graphies aient été transcrites occasionnellement en latin.

5° Dans divers mots latin, surtout dans des inscriptions peu soignées : *Senpronia* 2972, *senper* IHC. 373, *enperio* IHC. 24, *Ponpeius* 935, 1867, 3084, 5473.

conplere, *inplere* auront produit par extension orthographique *senper*, *Ponponius* comme συνφέρω a produit νύνφη. Dans *Ponponius* qui se présente avec une fréquence toute particulière, il est probable que la seconde syllabe a influencé l'orthographe de la première, par un *processus* d'allitération assez naturel.

La nasale disparait aussi dans diverses situations.

1° devant *s*.

Les graphies *mesis*, *impesa*, *lebes*, *-esis* pour *-ensis*, etc. sont très fréquentes dans les inscriptions de l'Espagne comme dans celles des autres provinces. Ce phénomène est bien connu et il n'y aurait pas d'intérêt à énumérer tous les mots où l'*n* a été omise devant *s*. Signalons seulement *mesura* 5181, *Obulcolesis* 1643 dans des inscriptions officielles du premier et du second siècle. Le texte officiel 6278 (2e siècle) présente côte à côte *trecenties* et *ducentiens*.

2° devant *i̯* : *coiogi* 2997, *coiugi* 6304, BAH. 38. p. 491, EE. 8. 281 (2e s.) *coiiugi* 6338i, 5725, 4258, *coicito* 1964. (Insc. offic. du 1er s.).

La nasale finale du préfixe *con* tombe régulièrement devant voyelle : *coordinare*, *coetus*. De là aussi devant *i̯* et *u̯* en vieux-latin : *coventuod* CIL. I. 196 *convenumes* I. 532, *coiugi* I. 1064, 1413. On a rétabli l'*n* dans le latin littéraire (1). Toutefois il est certain que la langue populaire a conservé souvent le suffixe sous sa forme dénasalisée. C'est ce que prouvent des formes romanes comme, par exemple l'a. fr. : *covenant*, *coveter*, *covent* et aussi la graphie *coiux* des inscriptions. La fréquence relative avec laquelle

(1) Devant *v* on trouve aussi *m*, par exemple dans *comventum* dans deux inscriptions hispaniques de la fin du 1er s. 5042, 5406.

on rencontre cette dernière en Espagne tient sans doute à l'ancienneté de la romanisation de cette province. Elle aurait reçu un latin où l'*n* n'avait pas encore été rétabli dans *conjux*.

3° dans *defuctus* 4173 et *Vicentius* IHC. 42.

defuctus est un cas d'ordre morphologique. C'est un participe sans infixe nasal comme *fictum*, *ruptum*. Les formes primitives non nasalisées et les formes analogiques munies de la nasale ont existé assez longtemps côte à côte en latin. C'est ainsi qu'à côté de *conjux*, on rencontre fréquemment *conjunx*, notamment en Espagne (2299, 3286, 3394, 4419, 4607). *defuctus* a pu d'ailleurs être refait par analogie d'après *fingo* : *fictus*.

Vicentius se rencontre assez fréquemment (Schuchardt. Vok. I. 108). On avait encore conscience du rapport entre *Vincentius* et *vinco* et il se sera produit une confusion entre les formes nasalisées et celles dépourvues de l'infixe : *victor*, *vici*, *victus*.

4° dans *hic* (= hinc) IHC. 86 (suppl. p. 42) (a. 649), *huc* (= hunc) sur une *lucerna* d'origine italienne 4969.3, par suite de confusions entre adverbes.

5° dans une série de leçons suspectes trouvées dans des textes négligés ou maltraités, tels que *ipensis* 1192 (pierre brisée) *Quitus* 3086 *Sepronie* 6008 *tenetes* 1088 *refereti* 2898, *pietessimo* 6304 *nobate* (= novante) IHC. 23 a. (dans une copie manuscrite) (1).

6° dans quelques noms propres assez obscurs :

Acucensis 6153 (= Aquincensis).

Sestatiensis 852 (= Sextantionensis ?)

Nyphas 557 (= Nymphas ?)

Onicitanus 1484 désignant, semble-t-il, un habitant d'une ville *Oningi* citée par Pline l'ancien 3. 3. 12, mais il est probable que la vraie forme de ce nom était *Onigi*, car le suffixe *-igi* abonde dans les noms de lieux turdétains (Astigi, Saltigi, Artigi, etc.)

(1) *Colobaria* 4592 est une mauvaise lecture que Hübner rejette p. 382. Ce n'est pas *columbarium* qu'on a voulu écrire mais *colobae* de κολοβός (mancus).

7° dans le nom latin *Frontonius* qui apparaît dans 1199 sous la forme *Frutonius*. Il a toujours existé en latin vulgaire des formes sans *n* de ce nom propre cf. CIL. IV. 2257, III. 2981. On a aussi *frote* VI. 2888. La raison de la chute de cette nasale est inconnue.

8° dans des noms barbares tirés selon toute apparence de radicaux celtiques.

Toceta 5576 cf. *Tonceta* 296, *Tongeta* 5248, sans parler de *Tongius* qui abonde dans la péninsule et dont on a le superlatif *Tongetamus* 447,5334. Ces noms paraissent apparentés à la racine qui est dans *Tongri*.

Togus 5469
Toconius BAH. 25. 164 } Ces noms semblent dérivés de la même racine que *Tongius*. (Fita. BAH. 25. p. 164).

Tagana 897, 5343
Tacanius 2449 } pourraient bien être identifiés avec *Tanginus*, *Tancinus*, etc.

La chute des nasales implosives est un processus assez familier aux idiomes celtiques. Elle se produit régulièrement en vieil irlandais devant les explosives sourdes. Il semble qu'on doive déjà constater une tendance de cet ordre dans de vieilles inscriptions gauloises par exemple à Novarre (Bezz. Beit. XI p. 116) : *Kvites* = *Quintae*, *Andokobogios* = *Andokombogios*. Il n'est donc pas impossible que la chute de l'*n* dans les dérivés de *tong* se rattache à cette tendance générale des langues celtiques.

§ 11. t, d *finals*.

On remarque dans les inscriptions comme dans les manuscrits latins une grande hésitation au sujet des dentales finales. Même dans les documents officiels, les mots les plus usuels sont orthographiés contradictoirement.

La *lex ursonensis* (a. 42 av. J.-C.), texte officiel écrit tantôt *t*, tantôt *d* sans qu'on puisse en trouver la raison dans le *sandhi*. On lit en effet :

at ea	I. 4. 21 :	*ad eos*	II. 3. 1.
at cenam	IV. 3. 18 :	*ad cenam*	IV, 3. 21.

at fuerint	III. 3. 15 :	*ad fuerint*	IV. 1. 34.
atversus	III. 3. 20 :	*ad versus*	II. 2. 6.
aliutve	III. 1. 23 :	*aliudve*	IV. 3. 25.
it	1. 4. 5 :	*id*	III. 5. 5.
quit	III. 2. 11 :	*quid*	III. 1. 23, et

L'inscription du *Metallum vipascense* (5181) datant du premier siècle écrit une fois *aliut*. L'*aes salpense* 1963, 1964 offre *aliut*, *aput*, *quit*.

L'inscription 1514 de Barcelone (2e siècle), empreinte d'une teinte vulgaire très prononcée, présente uniformément *t* à la finale (1) sauf dans *quodannis*, là précisément où la graphie classique est *quotannis*.

On lit au contraire *adque* dans 3304 à l'époque des Antonins, 4108 de l'an 323, ainsi que dans 2314, 1972, 2205.

La faute *t* pour *d* est beaucoup plus fréquente que le fait inverse. On ne peut citer de cette dernière catégorie que *adque* et *quodannis* mentionnés ci-dessus.

t pour *d*, au contraire se rencontre communément à toutes les époques :

atjutorium 742.
quot 1276, 2994, 2006, 2994, 144, 813, 4514.
quoat 1276.
set 4332. (Inscription vulgaire).
atnatos 4332.
haut 562.
aput 4055, 4201, 4125, 4306.
quit 4174, 4055, 4125, 4201, 4306,
it 964. (Insc. correcte).
at 5239, 5811, XV. 4371.
quitni 6186.
Dans les inscriptions chrétiennes, on lit *t* dans :
set IHC. 142.
aput ib. 292.
On a aussi *d* :

(1) *at*, *aput*, *illut*, *it*, *set*.

reliquid eredes. IHC. 409. (a. 546) (dans l'anthologie).

floread IHC. 55 (7ᵉ au 8ᵉ s.) (Leçon discutée).

Dans les inscriptions tardives des 9ᵉ, 10ᵉ, 11ᵉ s., on trouve encore *d* pour *t* à la 3ᵉ personne des verbes.

despiciad, *corrigad* IHC. 214. (a. 958.)

De cette revue, il résulte que

1° même dans les documents officiels, l'hésitation est grande et cela depuis l'époque républicaine jusqu'au 3ᵉ siècle.

2° Dans le document populaire du 2ᵈ siècle 4514, on préfère *t* à *d*, et c'est cette dernière faute qui est la plus répandue dans les autres inscriptions.

3° L'emploi de *t* pour *d* semble avoir surtout prévalu à la fin du 2ᵈ siècle.

L'importance de ces variantes ne doit pas être bien grande au point de vue phonétique. Comme elles se produisent aussi souvent sinon plus souvent dans les inscriptions officielles que dans les textes vulgaires, il semble très probable que la répartition de *t* et de *d* n'était guère qu'une question d'orthographe. Il est bien douteux que les Romains aient distingué à la finale le *t* du *d*.

Les grammairiens qui s'acharnent souvent sur ce point, n'invoquent à l'appui de leurs théories que des considérations étymologiques, des distinctions grammaticales. (Seelmann, p. 365). M. Lindsay, p. 123 voit dans l'emploi de *d* pour *t* final durant le Bas-Empire, un indice d'un affaiblissement de cette consonne, précurseur de sa disparition.

Pourtant, me semble-t-il, ce dernier fait n'est pas à séparer du premier. Il n'est qu'une extension de l'incertitude orthographique dont on vient de parler. C'est ainsi que Lucifer de Cagliari ALLG. III, p. 8 qui préfère *t* à *d*

dans *aliut*, *illut*, *istut*, *quot*, *Davit*, écrit souvent *d* pour *t* à la 3e personne des verbes : *reliquid*, *urgead*, *inquid*.

Les deux formes *despiciad*, *corrigad* qui apparaissent sur une inscription du 10e siècle ne rendent pas une prononciation populaire. Le latin de cette époque était évidemment une langue morte sur laquelle le langage parlé ne devait plus réagir très considérablement. Il en est, sans doute, de même pour *floread* au 7e siècle et probablement pour *reliquid eredes*.

Chute du t *final.*

Le *t* final a été omis :

1° dans les formes *vici* 3681 et *vixi* 3685 sur deux tombes des Baléares.

Le *t* est omis chaque fois en marge, donc peut-être par manque d'espace. La disparition du *t* aux seules îles Baléares ne prouverait d'ailleurs pas grand'chose pour la péninsule hispanique.

2° Dans *l'Instrumentum domesticum* :

Vita feci 6257. 214.

VIVA XP 6249. 7 = vivat Christus

VIA IC 6249. 8 = vivat Jesus.

Le peu d'espace dont on disposait sur des objets de petite dimension a forcé les graveurs à abréger les mots de toutes façons, spécialement en les tronquant. Ce procédé, nous le verrons, est très fréquemment employé pour l'*s* finale. Dans 6246 on voit clairement que l'on s'est efforcé de rétrécir le mot autant que possible.

3° On lit *e* pour *et* dans une inscription assez négligée 6338. k. Ce n'est sans doute qu'une distraction du graveur.

4° dans la forme *regeivi* IHC. 35.

Il serait assez périlleux de vouloir démontrer avec ces formes quelque peu suspectes l'antiquité de la disparition du *t* final en Espagne. La question reste indécise.

Chute du t *final à la 3e personne du pluriel.*

deduxerun 1952. Forme certaine. Inscription mal soignée.
posuerun 2679. Inscription très fautive.
praecperum 4858. (a. 238).
posuerun 5094. (Inscription vulgaire).
fecern 5028. Inscription fragmentaire. Serait-ce une abréviation ?
praecperum 4853. (a. 238). Inscription négligée.
fecerum 508.
siti sum 3608 = siti sunt.
offerun IHC. 256. post. au 8e s.).
censuerin 5439. (Inscr. offic. époq. républic.). — Cette dernière n'est sans doute qu'une distraction du lapicide qui a commis assez bien de fautes de cette nature. L'inscription étant officielle et si ancienne, on ne peut raisonnablement songer à un vulgarisme.

— Toutes les langues modernes sauf le sarde et le français du nord ont laissé tomber le *t* à la 3e personne du pluriel des verbes.

Les inscriptions latines de diverses provinces omettent souvent le *t* dans cette position (Cf. Diehl, de *m* finali, p. 305, Seelmann p. 368, Lindsay p. 124).

D'après les exemples énumérés ci-dessus, la chute du *t* à la 3e personne du pluriel remonterait en Espagne au moins au 3e siècle. Il est vraisemblable, comme l'admet M. Lindsay, que le *t* sera tombé d'abord devant consonne, tout en se faisant entendre encore devant voyelle. Parmi les exemples espagnols *praecperum* est devant consonne, les autres sont *in pausa*, position où le *t* tombait peut-être aussi.

Quant à la modification de cette nouvelle finale *-un* en *-um*, que l'on constate dans quelques exemples hispaniques, il en sera parlé à propos de l'*m* finale (1).

(1) La pierre portait peut-être parfois non pas *m* mais une ligature pour *nt*.

§ 12. c *final* b *final*.

A. *c* FINAL.

si IHC. 235 = sic.
hi (1) 3244. (Hi iacet Laetus). L'inscription n'est consignée que dans un seul recueil. A part cette faute, elle est correcte.

Les langues romanes font toujours tomber le *c* final. Des formes comme le français *illuec*, *avuec* remontent probablement à *ill-hocque*, *ap*[*ud*] *hocque* bien que la question ne soit pas encore tranchée. Dans les inscriptions et les très vieux manuscrits, on rencontre occasionnellement des formes sans *c* : *hui*, *hi*, *si*, *nun* (cf. Schuchardt, I p. 128) et *hi* CIL-XII. 2113. L'exemple de l'inscription 3244 est le plus ancien de tous ceux qu'on ait trouvés jusqu'ici. Il a ceci de spécial que le *c* y est omis devant un *i*, alors que dans les exemples cités par M. Schuchardt, le mot suivant commence régulièrement par une gutturale, ce qui enlève beaucoup de valeur à la disparition du *c*, qui peut n'être alors qu'une simple aplographie. Si la graphie espagnole n'est donc pas un *lapsus* quelconque, elle offre beaucoup d'intérêt. La chute du *c* dans le démonstratif *hic* dès une époque ancienne expliquerait très bien la confusion de *is* et *hic* qu'admet M. Mohl pour expliquer les formes romaines : *lui*, *lei*, etc.

B. *b* FINAL.

Zo = Job IHC 152.
Zaco = Jacob ib. ib.

Ce sont là des graphies très surprenantes et l'ortho-

(1) On trouve CAIELI-HI·SITO. (Leite de Vasconcellos. Analecta epigr. usit. rom. p. 15), qui est certainement une abréviation.

graphe de cette inscription en général ne mérite guère d'intérêt, comme nous l'avons montré ci-dessus. Cependant on ne peut les négliger, car il faut se rappeler que ce *Jaco* correspond très bien à l'esp. *Yago*, fr. *Jacques*, it. *Giaco*.

Le *b* final est rare en latin. Il se trouvait dans *sub* et *ab* il est tombé (port. *so*, ital. *da*). Au reste, indépendamment de toute loi phonétique, les finales en *ob* comme celle en *-ut*, *-ud* (*caput aliud*) devaient tendre à s'assimiler à la finale en *-o* des substantifs masculins.

§ 17. s *finale*.

C'est un fait bien connu que les inscriptions romaines antérieures à l'époque classique fourmillent de nominatifs sans *s*. On sait d'ailleurs qu'en vertu d'une loi de la vieille métrique latine, *s* + consonne n'allongeait pas nécessairement la voyelle précédente.

La raison pour laquelle *s* est omise en diverses positions et celle pour laquelle on l'a rétablie en latin classique sont d'assez obscurs problèmes.

M. Havet (Études dédiées à G. Paris, p. 305) a montré que *s* était tombée en latin préhistorique *in pausa*. On aurait dit : *tempos fert*, *fert tempo*. L'*s* finale devenue ainsi branlante aurait disparu dans les dialectes ombriens, mais se serait rétablie en latin partout sauf dans les nominatifs en *-us*. Encore, les formes *Cornelio*, *Caecilio*, etc. ne constitueraient-elles qu'une exception apparente. Ce seraient probablement des abréviations.

MM. Brugmann et Stolz (Lat. gr. p. 344) croient à l'existence d'une loi de *sandhi* qui ferait tomber l'*s* devant la plupart des consonnes. *s* serait conservée devant voyelle, tandis qu'*in pausa*, les inscriptions tenderaient à montrer qu'elle aurait disparu.

M. Mohl admet que sous l'influence de la langue écrite l'*s* a été restituée partout sauf au nominatif des thèmes en *o*. Là, le peuple n'aurait jamais connu d'autre forme que *ŏ*. La preuve, c'est que les nominatifs en *ŏ* paraissent toujours sur les inscriptions populaires négligées, tandis qu'*us* est la forme des textes soignés.

Ainsi, dans la petite inscription en minium du sarcophage des Scipions, on a :

L. Cornelio Scipio aidiles......

tandis que dans les vers consacrés à Scipion Barbatus, on lit :

Cornelius Lucius Scipio Barbatus.

Le maintien du nominatif en *ŏ* pour *us* dans la langue vulgaire aurait été favorisé selon M. Mohl par le nominatif-accusatif ombrien en *ŏ*, qui se serait répandu dans toute l'Italie lorsque les peuplades du Nord colonisèrent le Samnium et la Laconie désertés après la guerre sociale.

La langue vulgaire de l'Italie aurait toujours conservé cet *ŏ* qui ne serait autre que la terminaison des substantifs masculins italiens. Il n'y a qu'un siècle d'intervalle, dit-il, entre les graphies archaïques en *o* pour *us* et les inscriptions italiennes vulgaires du 2[d] siècle dans lesquelles *o* pour *us* apparaît communément. Comment admettre que la langue ait rétabli absolument ce qu'elle venait de détruire un siècle auparavant ? N'est-il pas plus simple d'attribuer à l'efflorescence de la langue classique au siècle d'Auguste et à l'instruction générale des graveurs de cette époque la substitution de la graphie *us* à *ŏ* vulgaire.

D'après M. Mohl, ce serait ce nominatif en *ŏ* qui aurait été répandu dans les provinces, sauf en Gaule où une influence indigène (nominatif celtique en *-os* cf. *epos* = *equus*) aurait fait maintenir l'*s*. En Espagne, on aurait toujours prononcé *caballo, canto.*

Il était donc spécialement intéressant de fouiller les inscriptions espagnoles afin de voir si l'on y trouverait des preuves de cette disparition de l'*s*. Si oui, la théorie de M. Mohl en serait bien confirmée, si non, elle perdrait l'appui que les faits auraient pu lui donner.

Voici donc une longue liste de formes épigraphiques qui ont ou semblent avoir des rapports avec le phénomène en question.

1. *Omission de l's à la fin d'une ligne.*

Semproniu Aemilianus et Sempronius Titullu 2923.
C. Julius Vero Maximianus 4858 (a. 238).
C. Jul. Veru.... Maximinus 4870 (a. 238).
Pompeius Paternu 5669.
Pompeianu 5765.
Matericu 3906.
Valeriu 6269 a.
Ursulu Ceresu 6304.
Menelauo 2135.
Semproniu BAH. 21. p. 140.
Secundu BAH. 21. p. 532.
Amanliu EE. 51.
Corinthu EE. 111 a.
Doutiu 5031.
Semproniu Titullu. 2923. Inscription où l'on écrit toujours *us*, sauf dans ces deux noms qui sont précisément les seuls qui soient à la fin de la ligne.
Uracsamu 2957. Inscription barbare au texte mal établi.
Sosumu 5856. Le besoin d'abréger était si marqué chez le graveur qu'il a fait une ligature de M et V.

Fuscu 6338 ff. (HILARVS. ET. FVSCV.)
Viriatu BAH a. 1900. p. 448.
Flaviu BAH a. 1899. p. 134.
Peregrinu BAH. 42. p. 335.
Vernaculu (à Evora). Cf. Analecta epigraphica lusitano-romana Leite de Vasconcellos, p. 10).
Aemiliu 3985.
Montanu 6187. Texte corrompu.
maritu IHC 533 a. (CIL. 2. 5393) (6e siècle).
famulu ICH. 304 (a. 525). L'inscription est si tardive que l'on a probablement ici un accusatif employé pour le nominatif.
plus minu IHC. 120. (a. 643). — Peut-être simplement oubli de la barre abréviative qui se trouve sur annō (= annos) à la fin de la ligne précédente.

2. — s *finale omise dans les noms propres de l'* « *Instrumentum domesticum* ».

SANTV 4966. [1].
OFFV 4966. [7].
ANTHV| 4970. [31].
Antiochu| 4970. [31].
Aproniu| 4970. [30].
Philasitu 4970. [391].
primu| 4970.404. c. d.
Romanu| 4970.426.
Suavi| 4970. [499].[500].
Thiodotu| 4970. [514].
Vitulu 4970. [560].
Joscu| 4972. [61].
Auctu 4970. [70].
Cossu 4970. [158].
Domesticu 4970. [166].
Ephebu 4970. [173].
Virru 4970. [558].
Pastori 4975. [43] (= Pastoris ?)
Juniu 4976. [14].
Diocari 6257. [67].
Crispina 6257. [61].
felici 6257. [79].
Lubioni 6257. [103] d.
Micioni 6257. [131].
Varu 6257. [207]. (On a resserré autant que possible).

+ NV + / — ESA + IHC. 422. Faut il lire ! « Nuesa » ou bien « e(s) sanu(s) » (?). Dans ce dernier cas l'omission des *s* serait évidemment due au désir d'abréger.
Malıc 4970. [201]. Sans doute abréviation pour *Malıcs*.

Mesto f. 4970. [323]. Faut-il lire : « Mestus fecit » ou Mest(i) of(ficina) » ?

Rufio 4970. [437], [441]. Sans doute un nom en *o-onis*.

ABRÉVIATIONS ÉVIDENTES.

annuclu 2125.	On lit D·M·S. H. ANNINI. VS. ANN.V CLV. M. M. I S. T. T. L	L'interprétation est donc assez douteuse. Si l'on a réellement voulu écrire *Anuclus*, il est clair que c'est par abréviation qu'on a omis l'*s*.

minu IHC. 9. TAVMAST/VS FAMVL· DĪ VXĪ. ANN. PL· MINV.L.

Agathopu. F. CILXV. 3396. (L'*a*, le *t* et l'*h* forment une ligature).

Manliu CIL. 2. 549. MANLIV, CORNVT, PHILEM. On a omis la finale de tous les noms.

INSCRIPTIONS BRISÉES.

Ancetalu 2601.
tabulariu 4183.

s *omise devant* s.

caru suis 1876. Il y avait nécessité de serrer.

Martia secundo IHC. 117. Le mot est resserré au moyen de nombreuses ligatures.

Celeste sacerdos IHC. 142 = *Caelestes sacerdos* ! à moins que ce ne soit un vocatif d'un pseudo-nominatif *Caelestus*.

EVIDENTES DISTRACTIONS DE LAPICIDES.

liberi(s)	1963. I. [1].	Il s'agit d'une inscription officielle, où a priori l'existence des vulgarismes doit être regardée comme improbable.
Caesaris (= *Caesari*)	1963. I. [20].	
creando(s)	1964. I. [60].	
Conscripti(s)ve	1964. V. [60].	

Le graveur a commis d'autres fautes qui sont

d'évidentes distractions, spécialement dans les finales des mots (1).

fortuna(s)
meliori(s)
praebenda(s) (= *praebendam*) } 6278. Inscription officielle. (a. 176). Le graveur a commis plusieurs autres méprises : *edicto* pour *edicta*, *instituerat* pour *instituere*, *opservato* pour *opservatio*, *pertineat* pour *pertineant*. Il est cependant remarquable que la moitié de ces méprises se rapportent à l'*s* finale. Le lapicide a encore une autre fois manqué d'omettre cette *s* qu'il a dû écrire au dessus de la ligne dans SACERDO[s]. Toutefois, il n'y a aucune conclusion certaine à tirer de là. Il reproduit certainement un modèle qu'il a souvent mal compris et mal lu.

Génitif en i *pour* is.

Staphyleni| 3976. Il faudrait un génitif. Le mot est au bout de la ligne.

Suavi 4970. [499]. [500].
Pastori 4975. [43].
Diocari 6257. [67].
Felici 6257. [79].
Labioni 6257. [103] d.
Micioni 6257. [141].
} Dans l'« Instrumentum domesticum » cf. ci-dessus.

Clementi
Pastori
Felici
} IHC. 175. (a. 655).
conditori IHC. 99. (a. 662).
Felici IHC. 80. 85. 89. 175 (7[e] s.).
Joanni IHC. 80. 88. 89. (7[e] s.).
} Inscriptions chrétiennes.

Novenbri IHC. 396 (Inscriptions vulgaires du 6[e] s.) Hübner y voit un accusatif pluriel en *-is*. Ne serait-ce pas plutôt un génitif en *i* pour *is* ?

(1) *mutatae* pour *mutata*, *mutatis* pour *mutatus*, *Caesaris* pour *Caesar*, *caeve* pour *cave*, *petit* pour *petint*, etc., etc.

s *omise sans motif apparent.*

C. Silvanu f. = « Cornelius Silvanus fecit » 5416. — L'inscription est tracée rapidement au minium et est très abrégée. Je crois donc raisonnable de prendre *Silvanu* aussi pour une abréviation.

servu 638. On peut se demander si c'est une abréviation amenée par le désir de symétrie. Le texte est certainement corrompu, d'après l'opinion de Hübner. Peut-être sur la pierre l'*s* était-elle suscrite au-dessus de l'*u*.

Incratiu ICH. 152 (5ᵉ ou 6ᵉ s. ou plus tôt). Sans doute, n'y avait-il plus de place sur le sarcophage.

pluminus IHC. 394. (Tolede. a. 431). On a plus souvent *plus minu*, quand *minu* arrive au bout de la ligne. Serait-ce simplement une abréviation pour une formule courante ?

Veremundu IHC. 135 (a. 485). « Regnante serenissimo Veremundu rex ». Les cas sont bouleversés dans cette inscription « perfectum est templum hunc, per Marispalla ». — Il se pourrait donc bien que *Veremundu* soit un accusatif en *u*, employé au lieu du nominatif.

Amasvindu. IHC. 215. (10ᵉ s) est un exemple analogue.

o pour *us*.

Firmo 836. « Frontoni Minati l.| S. Caecilius Firmo | filio ». — Ne serait-ce pas une simple distraction du lapicide qui aurait écrit *Firmo* par attraction avec *filio* ? Au reste, la leçon n'est pas sûre.

Abascanto 3751 (Valentio). « Abascanto Enniae Rusticae filiae pientissimae et suis ». — Il paraît bien que *Abasconto* soit le sujet de *fecit* sous entendu mais il faut savoir que l'inscription a été brisée en haut. C'est peut-être un datif comme Hübner semble le croire.

Mesto.f. 4970. 323. Faut-il lire « Mestus fecit » ? ou bien en dépit du point faut-il interpréter Mest(i)of(ficina). Cela n'aurait rien d'impossible car on trouve des négligences analogues

sur d'autres ustensiles. Il se peut enfin que *Mesto* soit un nominatif en *o* (génit.-onis).

Cavio 4970.127. On a à côté le nom *Cavius*. gén. *Cavi* mais *Cavio* doit peut-être se lire « Cavi officina ». Ou bien *Cavio* = *Cavio*[*rum*].

Bovecio 5729. M. P. D. M| BOUIICIO BODE|CIBESORGNOM| EXGENTPE MP|. Bovecio est peut-être simplement un nominatif en *-o*. gén. *-onis*. On peut aussi se demander si ce n'est pas un datif en rapport avec *Monumentum positum*. Le nominatif *cives* ne serait pas un obstacle, car cette inconséquence se constate dans les textes vulgaires ou écrits par des barbares.

vero 4858. (a. 238). Voyez plus loin l'interprétation de cette forme.

Menelauo 2135. *o* est ici simplement en vertu de la règle de l'ancienne orthographe classique qui écrivait *uos*, *uom* au lieu d'*uus*, *uum*.

Confusion de nominatif et accusatif.

Euplium 6180. Série de noms d'*aurigae* et de chevaux tous au nominatif sauf celui-ci. Hübner pense que c'est de propos délibéré qu'on a mis ici l'accusatif.

monimentus fecit BAH. 30. p. 359. (Époque d'Auguste à Carthagène).

Exemples des îles Baléares.

Isaptu 3677 } Il s'agit probablement d'un nominatif barbare en
Isapto 3678 } *ō* ou d'une finale ibérique en *ui*.

Norisi 3680 (= Norensis). Dans l'index, ce mot est donné comme génitif, mais je ne puis concevoir comment on pourrait avoir un génitif dans le texte « Quinta Caecilia Norisi, ave et vale ! » Il ne peut être question aux Baléares de génitif de parenté sans énonciation du mot *filius*, comme cela se pratique en Lusitanie. D'autre part *Norisi* a tout l'air d'un adjectif en *-ensis*. Cf. *Lionisi* = *Legionensis* et l'on pense tout naturellement à *Norensis* dérivé de *Nora* en Sardaigne, ce qui n'aurait rien de bien étonnant aux

Baléares. Peut-être pourrait-on prendre *Norisi* pour un ablatif, sous-entendu : *gente*, *ortu* etc.

Ces diverses formes des Baléares ne prouveraient d'ailleurs pas grand'chose pour la langue de l'Espagne, ces régions étant bien séparées et colonisées d'une manière indépendante. Remarquons en outre que *Norisi* indiquerait la chute de l'*s* après *i*, ce qui est démenti par l'espagnol moderne.

L'addition de tous ces exemples rangés sous diverses rubriques donnerait un total assez imposant. J'espère cependant arriver à démontrer qu'il suffit d'un examen un peu critique pour anéantir tout cet appareil.

On a d'abord une trentaine de cas où *s* est omise *in margine* ou *in pausa*. C'est là un nombre considérable, d'autant plus que la plupart des exemples de l'*Instrumentum domesticum* sont dans les mêmes conditions, si bien qu'en fin de compte, les huit dixièmes d'*s* finales omises dans nos inscriptions se rangent dans cette catégorie. Cette circonstance ne peut pas être attribuée au hasard, d'autant moins que c'est souvent dans des inscriptions soignées, tout à fait correctes que l'on supprime des *s* marginales et cela dans des textes où l'on trouve des nominatifs en *-us*, côte à côte avec ces formes en *-u*. Ainsi, par exemple, l'inscription 2923 offre partout *-us* sauf dans deux noms qui précisément se trouvent au bout de la ligne et cette disposition se reproduit dans 4858, 4870, 5669. Dans d'autres inscriptions, l'omission de l'*s* était absolument nécessaire pour ne pas dépasser la ligne, ou pour observer la plus élémentaire symétrie (p. 638, 6504, 5765).

Cette élimination de l'*s* n'a donc nullement le caractère d'une graphie correspondant à un trait phonétique de la langue populaire.

En revanche, elle réunit tous les indices trahissant un procédé d'abréviation purement conventionnel. C'est précisément l'explication que suggère M. Louis Havet (L'*s* caduque, p. 307) pour les nominatifs en *-o* pour *-us* du vieux latin et, quelle que soit la valeur de cette interprétation en ce qui concerne les exemples récoltés en Italie, elle convient admirablement à rendre compte de la situation en Espagne.

Il n'est pas possible d'expliquer que la disparition de l'*s* se produise toujours à la fin de la ligne, en supposant que *s* aurait été muette *in pausa*, car les inscriptions qui conservent l'*s* dans les noms terminaux, l'omettent indifféremment au milieu des phrases ou d'une série de noms mais toujours à la fin de la ligne (par exemple : 2923, 4858, 4870).

Ce genre d'abréviation était d'ailleurs tout indiqué, l'*s* étant suppléée aisément par le lecteur. On avait, de plus, l'avantage d'une forme fixe pour le nom propre pouvant servir aussi bien au nominatif qu'à l'accusatif. Cette abréviation étant d'ailleurs répandue sur une aire très vaste, semble bien avoir été une tradition de graveur, une « licence graphique » qu'on leur concédait comme nous permettons, par exemple, les licences poétiques aux artisans de la rime. Elle a donc été probablement importée d'Italie et dès une date assez reculée. Or, on conçoit que dans ce dernier pays où l'*s* finale du nominatif dès une époque très ancienne ne se prononçait plus, ce genre d'abréviation soit né tout naturellement.

Notons que l'*s* est omise dans des textes très resserrés, dans des épitaphes brèves, dans des inscriptions milliaires consistant en formules stéréotypées.

Ces inscriptions contiennent souvent des *compendia* de

tous genres. La suppression de l's finale n'apparait dès lors que comme une variété de ceux-ci. On comprend que si l'on manquait d'espace, on ait préféré écrire en entier le nom et rogner sur la finale que d'estropier le corps du mot.

Quant aux trente cas de l'*Instrumentum domesticum*, recueillis sur les *tegulae*, *vasa*, *tesserae*, *rotuli*, etc., il faut leur appliquer un jugement analogue. En effet, dans la moitié environ de ces cas l's a été omise, comme dans les textes sur pierre, précisément en marge ou à l'extrémité de l'objet. Dans les autres cas, aussi, il y a lieu de voir une abréviation car les objets où l'on gravait ces noms propres ne permettaient généralement pas de donner à l'inscription l'extension voulue, si bien que nous voyons les potiers user de toutes espèces de *compendia* et ligatures pour resserrer l'inscription. On ne peut douter que *Labioni* ne soit une abréviation de *Labionis* quand on constate sur d'autres vases : *Lab*, *Labi*, *Labio*. *Mahe* pour *Mahes* se trouve à côté de *Maes*, *Mæis*, *Mahet*, *Mahetis*. *Vitalis* affecte les diverses formes de *Vi*, *Vit*, *Via*, *Vita*, *Vital*, *Vitali*, *Vitalis*. L'omission de l's n'a donc pas plus de signification phonétique que n'importe lequel de ces *compendia scripturae* (1). Fût-elle même plus fréquente, ce qui n'est pas bien sûr, cela n'aurait rien d'étonnant puisque c'était un procédé des plus naturels et en quelque sorte traditionnel.

Il n'est même pas absolument nécessaire que l's omise soit au bout de la ligne pour qu'on doive supposer avoir

(1) M. Diehl (De *m* finali epig. p. 212). montre très bien que le désir d'abréger était le souci constant de ceux qui écrivaient sur les poteries et les ustensiles de tous genres, en produisant les multiples formes qu'affecte le génitif *Domitiorum* sur les vases et les étiquettes.

affaire à une abréviation. Il suffit que l'inscription contienne beaucoup de ligatures (p. ex. IHC. 9) ou de sigles (p. ex. 2125).

L'exemple de l'inscription 5416 : « C. Silvanus .f. = C[ornelius] Silvanu(s) f(ecit) » doit être rangé dans cette même catégorie, non seulement à cause des sigles *c* et *f* mais parce que ce texte, tracé au minium, a l'air d'être une inscription hâtive et provisoire comme on en gravait sur les sarcophages en attendant qu'on exécute un texte soigné. Ces inscriptions sont toujours négligées et resserrées. Qu'on compare par exemple la première épitaphe de L. Cornelius Scipion (CIL. I. 31) citée au début de ce paragraphe à celle que l'on a tracée soigneusement en dessous quelques années plus tard (CIL. I, 32).

Il va sans dire qu'il ne faut pas tenir compte des textes qu'un accident a mutilés (comme 2601, 4183), pas plus que de ceux qui sont interpolés, mal lus ou conservés dans des recueils de peu de valeur (p. ex. 638). Il est, en effet, très aisé d'omettre une *s* en copiant une inscription car une *s* encombrante était souvent suscrite ou liée avec le dernier caractère. On trouve par exemple : SCRIBONIV^{s} 29, COENV^{s} 4970.$_{123}$, FESTV$_{s}$ 3275, CORNELIANV^{s} 4531 QVINTIV$_{s}$ 4613, CORNEL^{i}V^{s} 1799, LAPIDARIV^{s}, 2772. Un éditeur distrait a écrit LAPIDARIV dans la copie de cette dernière inscription. S'il était seul à mentionner ce texte, nous aurions donc enregistré de bonne foi un cas d'*s* omise en plus. Cela n'est-il pas de nature à jeter de la suspicion sur les exemples recueillis dans des inscriptions dont l'original a disparu depuis longtemps ?

caru suis, *caeleste sacerdos* montrent une autre raison qui a pu contribuer à faire oublier une *s* par un graveur inattentif. Ce sont des cas d'haplographie. La prononcia-

tion confondait, sans doute, aussi en une seule ces deux *s* ; l'une finale, l'autre initiale. M. Diehl (de *m* finali p. 231) a constaté, de même, que souvent la dernière *m* d'un mot manquait quand le vocable suivant commençait par *m*.

Les *s* oubliées dans de longs textes officiels comme la loi de Malaga (1963, 1964) le senatusconsulte d'Italica (6278) ne sont, à n'en point douter, que des *lapsus* n'offrant pas plus d'intérêt que les autres multiples distractions dont ces textes fourmillent. Il suffit, pour s'en convaincre, de lire les remarques dont j'ai accompagné, ci-dessus, ces exemples. Il s'agit dans tous, non pas d'*o*, *u* pour *us*, mais de *a* pour *as*, *i* pour *is*, faits contredits par l'espagnol moderne (cf. ci-dessous). Il en est de même pour le génitif en *i* (= *is*). Ceux de l'époque païenne se rencontrent d'ailleurs dans l'*Instrumentum domesticum* et ne sont apparemment que des abréviations. On ne peut en dire autant de ceux qu'on récolte au 7ᵉ siècle aux environs de Séville, mais à cette époque tardive les cas obliques n'étaient plus d'un usage bien populaire. Ces formes en *i* pour *is* sont, sans doute, de simples barbarismes. On aura étendu le génitif en *i*, de la 2ᵉ déclinaison aux noms propres de la 3ᵉ, enclavés parmi des noms en *-us*.

Incratiu et *Veremundu*, au lieu de nous révéler la chute de l'*s*, nous apprennent seulement que dans la langue courante, on en était arrivé à ne se servir que d'un seul cas.

plu minus est assez curieux. Peut-être s'agit-il d'une simple abréviation. Il est possible aussi que *plusminus* formant une locution toute faite ait été traité comme un mot simple. L'on aurait eu alors : *plusminus* > *plumminus* > *pluminus*. D'ailleurs *plus* a perdu son *s* dans cer-

tains dialectes qui ont gardé l'*s* finale en toute autre situation par exemple en engadin où l'on a *plu, ple, pli.*

Jusqu'à présent nous n'avons parlé que des cas où la chute de l'*s* n'était compliquée d'aucune autre modification dans la finale du mot. Tous les nominatifs en *us* qui sont écrits sans *s*, se terminent en *u*, ce qui est encore une raison de penser qu'ils n'ont rien de commun avec le prétendu nominatif en *ŏ* dont parle M. Mohl car, à supposer que ce nominatif en *ŏ* soit la forme vulgaire et courante du latin d'Espagne, il est à présumer qu'un graveur qui aurait ignoré la grammaire jusqu'à substituer cette finale vulgaire au nominatif en *-us* de la langue classique, aurait écrit *o* et non *u*. En effet, s'il avait connu assez de latin pour savoir que cet *ŏ* s'écrivait *u*, il aurait su aussi qu'il fallait terminer le mot par *s*. La finale *o* d'ailleurs ne choquait point. On y était accoutumé par les datifs et ablatifs. *u*, au contraire, était absolument étrange.

Toutefois on pourrait se demander si ce ne serait pas précisément ce fameux nominatif en *ŏ* qui se manifesterait sous les cinq ou six formes : *Firmo*, *Abascanto*, *Mesto*, *Cavio*, *Vero*, *Bovecio*, citées ci-dessus.

Je ne crois pas qu'on puisse le soutenir raisonnablement.

En effet *Mesto* et *Cavio*, gravés sur des vases sont susceptibles de diverses interprétations, *o* est un sigle fréquent pour *officina*. *Cavio* peut donc se lire : « Cavi officina ».

Cavio est peut-être aussi pour *Caviorium* car les génitifs pluriels en *o* pour *-orum* sont fréquents dans les inscriptions de l'*Instrumentum domesticum*.

Mesto n'est, sans doute, qu'un nom en *-o* gén. *-onis*. Ce

suffixe s'ajoute, en effet, à toutes espèces de noms propres en Espagne comme en Gaule.

Abascanto est regardé par Hübner comme un datif. L'inscription est, d'ailleurs, trop bien soignée pour qu'on ait introduit une forme aussi vulgaire que le nominatif en *-o* de M. Mohl. *Firmo* est une lecture suspecte. Il serait, au reste, très plausible que le lapicide par suite d'une distraction bien naturelle, ait écrit *Firmo* par attraction avec *filio* qui suit.

Quant à *Vero* (C. Julius Vero Maximinus) il se trouve dans un texte maltraité transmis par un seul éditeur. On y trouve partout *-us* au nominatif sauf dans le mot en question qui est justement au bout de la ligne. Cette disposition se retrouve identiquement dans une inscription de la même année 4870. (a. 238) : « Imp. Caes. C. Jul. Ver*u* Maximinus ». Je suppose donc que le lapicide a copié les deux fois un même modèle où l'*s* de *VERVS* était par suite du manque d'espace soit suscrite soit liée à l'*u*, soit même omise. Le graveur aura écrit *VERO* soit qu'il ait mal lu son modèle, soit que la finale *V* lui ait paru trop étrange. Peut-être même a-t-il été victime d'une confusion entre les diverses formules stéréotypées qu'on lit sur les bornes des chaussées. Dans la plupart de celles-ci, le nom de l'empereur est au datif ou à l'ablatif et les lapicides, chargés de l'exécution de ces *tituli* s'en acquittaient très négligemment et d'une façon assez mécanique, de telle sorte qu'ils ont souvent embrouillé les diverses parties des formules. Ainsi sur 4853, on lit : *temporibus vetustate* = *intemperie* ou *temporum vetustate*, sur 4684, on a *Caesare* pour *Caesar*, sur 4747, *Asturicae* pour *Asturicam*, sur 4842 et 4850, *Nerva* pour *Nervae* et ce qui est encore plus frappant, sur une borne de l'an 385 (EE. 8.

233 a.), on lit BIALISSIMO CESARI que Hübner interprète très raisonnablement comme étant une contamination entre les deux épithètes *beatissimo* et *nobilissimo*, lesquelles accompagnent souvent les noms des empereurs. Dans l'inscription 4858, elle-même, où on lit *vero*, on a écrit *Germanus* pour *Germanicus*, *Daco* pour *Daciae*, *temporibus vetustate* pour *temporum vetustate*.

Pour la plupart des formes qui précèdent on pourrait, en plus des réserves déjà faites, admettre encore la possibilité d'une introduction étrangère par exemple de l'Italie où *s* tomba très tôt. Ces formes en *o* se trouvent, en effet, soit dans des ports, soit sur des objets transportables, comme des vases. On ne peut en dire autant de *Bovecio*, nom indigène. Mais, outre qu'il n'est pas sûr que ce soit un nominatif, il faut noter que le suffixe *o*, *-onis* a été fort répandu dans toutes espèces de noms propres. On l'ajoute en Espagne aux noms italiques comme aux noms barbares. On trouve : *Agilio*, *Caesaro*, *Carpio*, *Firmio*, *Urso*, *Titullo* à côté de *Arguio* (cf. *Arguius*) *Aio* (cf. *Aius*). *Allio* (cf. *Allius*), etc.

L'existence d'un génitif *Boveci* 5722 ne prouve pas que l'on ne puisse avoir un nominatif : *Boveccio*, car *Bovecius* et *Bovecio* peuvent avoir existé côte à côte comme *Arquius* et *Arquio*, *Aius* et *Aio*, etc.

D'ailleurs ces terminaisons de noms barbares ne sont que des latinisations plus ou moins adroites de finales ibériques en *o*, *u*, *ui* — *Alorildo* transcrit *Alorildui*, *Alarquio*, *Alarco* rendent *Ylarqiuy* (cf. Fita. Insc. rom. y iber. BAH. p. 284-302) (1).

(1) M. Pirson. (Lang. insc. Gaules, p. 134 à 138) attache une telle importance à ce suffixe *-o-onis* et à l'influence des idiomes indigènes sur les

Pour démontrer la disparition de l'*s* au nominatif des thèmes en *-o*, on pourrait enfin s'appuyer sur les confusions entre le nominatif et l'accusatif, lesquelles, en effet, s'expliqueraient, dès lors on ne peut plus aisément, par l'homophonie des finales *us* et *um*, toutes deux tronquées de leur consonne ; mais ce genre de faute est extrêmement rare en Espagne et, de plus, on ne peut vraiment attacher aucune importance à une forme *Euplium*, égarée dans une liste de huit nominatifs soit par une méprise accidentelle, soit, comme le veut Hübner, pour un motif particulier que nous ne saisissons plus. *monimentus fecit* se trouve dans le port cosmopolite de Carthagène et date des débuts de la romanisation. Il ne prouve rien au sujet de la langue de la péninsule. Quant à *hic monumentus* et autres neutres en *-us*, ce sont simplement des analogies aux masculins.

Cet examen n'a donc révélé aucun exemple d'où l'on puisse tirer avec quelque probabilité un argument en faveur de la chute de l'*s* finale dans le latin d'Espagne. Le grand nombre des cas suspects ne donne pas non plus une certitude morale que cette *s* si souvent omise devait être peu articulée. S'il est une fois entendu que la suppression de l'*s* est un procédé d'abréviation consacré, il

finales des noms propres, qu'il va jusqu'à expliquer les nominatifs en *-u* des noms latins comme *Secundu*, *Jucundu*, *Primu*, etc. par une influence gauloise. Ce fait est en lui-même très étrange. On n'a pas d'autre exemple d'une action si profonde exercée par les dialectes indigènes sur la déclinaison latine. Il est incontestable, en tous cas, que cette explication ne cadre pas le moins du monde avec les particularités du phénomène de la chute de l'*s* en Espagne. Celles-ci, avons-nous vu, tendent toutes à nous indiquer une abréviation conventionnelle sans aucun rapport avec le parler populaire. Je serais bien étonné si un examen attentif des formes gauloises ne dévoilait pas dans cette province une situation analogue à celle de l'Espagne.

est normal qu'on y ait recouru souvent, sans que cet usage ait de rapports avec la phonétique. D'ailleurs en Gaule, le nombre des *s* omises (cf. Pirson. Insc. Gaul. p. 134 sqq.) est encore plus considérable qu'en Espagne et cependant, la langue du moyen-âge prouve péremptoirement le maintien de l'*s* flexionnelle.

Une comparaison instructive, c'est celle que l'on peut faire entre l'omission de l'*s* finale et celle de l'*m* finale, dans les inscriptions.

Il y a un point commun entre ces deux phénomènes. C'est qu'ils sont intimement liés à la facture de l'inscription, à la nécessité d'abréger. M. Diehl a montré que souvent l'*m* n'a été rejetée que parce que l'espace l'exigeait, tout comme cela s'est fait pour *s* finale, et cela dans des inscriptions où le lapicide savait sans nul doute que l'orthographe comportait une *m*.

Mais pour le reste, il n'y a que des différences entre ces deux genres de fautes. L'*m* finale est omise fréquemment au milieu des lignes, souvent sans motifs apparents. Tandis que l'*s* ne manque guère que dans des nominatifs en *us*, l'*m* tombe après toutes espèces de voyelles. On constate que ce sont spécialement les textes vulgaires qui offrent des formes sans *m*, alors que l'*s*, au contraire, est rejetée dans les inscriptions soignées comme dans les autres.

La chute de l'*m* apparaît donc comme un fait phonétique, comme un vulgarisme et comme une loi universelle, trois traits qui manquent absolument au phénomène de la disparition de l'*s* finale.

Il faut donc conclure que les inscriptions ne fournissent aucun appui à la théorie de M. Mohl et qu'elles ne nous engagent nullement à admettre que l'*s* du nominatif

ait jamais disparu dans le latin de la péninsule ibérique.

Certes, comme je l'ai dit dans la préface de cet article, il ne faut pas s'exagérer la valeur démonstrative de l'argument négatif tiré des inscriptions. Il n'en est pas moins vrai que l'hypothèse de M. Mohl se trouve privée d'une confirmation par les faits qui lui serait précieuse.

D'ailleurs, on pourrait, me semble-t-il, montrer que ce n'est pas cette hypothèse mais bien plutôt le silence des inscriptions quant à la chute de l'*s* finale qui est en accord avec tous les résultats auxquels nous amène la considération attentive des langues modernes de l'Espagne et de l'Italie.

En effet, il est constant que l'espagnol a universellement conservé l'*s* tandis que l'italien l'a rejetée partout. C'est ce qui ressort du tableau suivant :

	Latin	*Espagnol*	*Italien*
Verbes	cantas	cantas	canti
	legis	lees	leggi
	stas	estas	stai
	habemus	habemos	(abbiamo = habeamus)
	cantatis	a. esp. cantades	cantate
Pronoms	vos	vos	voi
Nombres	duos	dos	a. it. duoi
	tres	tres	tre
Adverbes	plus	a. esp. chus	piu
	minus	menos	meno
	magis	mas	mai, ma
Prépositions	pos(t)	pues	poi
Substantifs	flores	flores	fiori
	servos	siervos	— (nom. en *i*)
	bonas	buenas	— (nom. en *e*)
	Jovis	Jueves	Giove-di

	Latin	*Espagnol*	*Italien*
Substantifs	pectus	pechos	petto
	opus	a. esp. huebos	uopo
	Deus	Dios	Iddio
	Carolus	Carlos	Carlo
	Ludovicus	Luís	Luigi

On peut donc poser comme loi phonétique certaine :

s finale subsiste en toute position en espagnol.

s finale disparaît en toute position en italien.

Il est vrai que pour le nominatif singulier qui est précisément en question, il reste encore quelque doute. Celui-ci, en effet, ne nous est conservé en espagnol que dans quelques noms propres où il y a lieu de craindre une influence savante. Mais l'on voit, cependant, que la théorie de M. Mohl est absolument inutile pour expliquer la disparition de l'*s* dans les masculins italiens, puisque l'*s* n'a subsisté dans les dialectes de cette portion de la Romania, dans aucune finale de mots. En espagnol, elle ne s'impose pas plus, car la terminaison *o* peut provenir de l'accusatif. La disparition complète du nominatif au singulier comme elle a eu lieu au pluriel peut s'expliquer aussi bien par un processus syntactique que par la phonétique. L'accusatif aura peu à peu supplanté le nominatif comme cela s'est produit en vieux français, à la fin du moyen âge, comme aussi en rhétique à une époque très ancienne et en sortant du domaine roman, dans les patois brabançons.

Mais si le nominatif en *-us* avait été réellement en usage dans le latin populaire de l'Espagne, comment se fait-il qu'il ait disparu si complètement ? Ceci n'a rien d'étonnant. Le cas en *s* du français médiéval est à peine

conservé dans six ou sept mots. Les cas obliques du latin ont certes existé en une certaine mesure dans les dialectes populaires puisque le datif vit encore en roumain et que dans toutes les langues romanes, il y a des traces plus ou moins nombreuses de génitifs et d'ablatifs. Malgré cela, ces cas ont disparu absolument de la grammaire des idiomes romans. Le nominatif des thèmes consonantiques qui n'avait pas les mêmes raisons de disparaître que celui des thèmes en *o* (dans l'hypothèse de M. Mohl) et qui n'a donc cédé le pas à l'accusatif que sous une poussée syntactique, n'a pas laissé de traces bien notables en espagnol, à peine quelques mots. Enfin, il est bien téméraire de déclarer que *Dios*, *Carlos*, etc. sont des mots savants. Le nom de Dieu est populaire dans la plupart des langues romanes (it. *Iddio*, fr. *Dieu*, roum. *Zeu*, rhét. *Diaus*, cat. *Deu*) et l'on n'a pas le droit d'en faire un mot savant en espagnol sous prétexte qu'il subsiste sous la forme du nominatif, car c'est là une particularité propre à tous les appellatifs (1) et le nom de Dieu est par excellence un appellatif. On pourrait tenir un raisonnement analogue pour Carlos, Luís et autres prénoms en *os* car en français, aussi, ces noms nous ont souvent été transmis sous la forme du nominatif, (cf. Charles, Jacques, etc.) sans qu'on doive y soupçonner d'action savante, simplement parce que ces noms étaient usités très fréquemment au vocatif. La conservation du nominatif dans quelques appellatifs m'apparait donc comme un phénomène normal, tout aussi naturel que le maintien du génitif-locatif dans plusieurs noms de lieux espagnols et portugais. (cf. Leite de Vasconcellos. Rev. hisp. II p. 117):

(1) En vieux français, ce sont précisément les appelatifs qui ont le plus généralement conservé le nominatif.

Mastir, *Almonaster* = *monasterii*
Citadelle = *civitaticulae*
Arazede = *Ericeti*
Chaves = (*Aquis*) *Flaviis*
Sagres = *sacris*.

Ici encore, les noms étaient conservés sous la forme du cas où ils étaient le plus usités.

On en peut conclure tout naturellement que le nominatif en *-os* a existé dans le latin d'Espagne au même titre que le datif en *is* et le génitif en *i*. Il a disparu comme eux, non par une cause phonétique qui l'aurait rendu semblable à l'accusatif en *o*, mais par suite d'une action d'ordre morphologique qui a successivement fait substituer ce dernier cas à tous les autres. Comme les cas obliques, le nominatif n'a subsisté que dans quelques noms, là précisément où l'on avait lieu de s'attendre à sa conservation.

§ 14. m *finale*.

Les inscriptions vulgaires fourmillent de graphies où l'*m* finale est omise sans qu'on puisse invoquer sérieusement ni raisons syntactiques ni motifs techniques pour rendre compte du fait. M. Diehl (1) qui a certainement fait tous ses efforts pour réduire le nombre de ces exemples est obligé de reconnaître qu'en douze cents cas au moins, on ne peut trouver aucune raison à l'omission de l'*m*. Aucun trait de la langue vulgaire, même parmi les mieux établis, n'est attesté par autant de témoignages.

D'autre part les langues romanes ont universellement

(1) De *m* finali epigraphica 1899.

fait tomber l'*m* finale atone qui n'a laissé aucune trace.

Il paraît dès lors tout à fait justifié de regarder la disparition totale de l'*m* finale comme un phénomène des plus anciens, caractérisant le latin vulgaire.

On peut cependant objecter, tout d'abord qu'en certaines régions, l'*m* finale a été, abstraction faite de quelques fautes relativement rares, fort fidèlement écrite dans les inscriptions ce qui se comprendrait plutôt difficilement à supposer que l'*m* eût été absolument muette. A Pompéi, par exemple, même dans les *graffiti* en langage vulgaire, *m* est généralement maintenue (Corssen I, 275) et en dehors de cette localité, on n'a pour ainsi dire pas d'exemple d'*m* finale omise au 1er siècle en Italie (cf. Hammer, Die frühe Verbreitung verschiedener romanischer Lautwandlungen im alten Italien p. 40). Dans les provinces qui à cette époque étaient les plus cultivées, comme la Cisalpine, on ne laisse que de loin en loin échapper cette négligence. M. Eyssenhardt (Römisch und Romanisch p. 128) n'en a trouvé que 45 exemples sur les 9000 inscriptions de ce dernier pays.

De plus, on rencontre assez souvent dans les inscriptions populaires *n* pour *m* finale, ce qui suppose que l'*m* finale était encore un son assez vivant pour être l'objet d'altérations dans la langue vulgaire (cf. Diehl, p. 302 sqq.).

De fait, il y a bien lieu de penser que si l'on écrivait *n* pour *m*, c'était réellement parce qu'on prononçait *n*, puisque *n* pour *m* apparaît le plus généralement dans les monosyllabes et que nous savons pertinemment que dans cette position *m* n'est point tombée mais s'est précisément changée en *n*, ce que prouvent les formes romanes : esp. *quien*, roum. *čine*, vx-sarde *chen* (1) = lat. *quem*,

(1) Hofman, p. 80.

fr. *rien* = *rem*, it. *spene* = *spem*, it. *sono* = *sum*, fr. *mien*, *tuen*, *suen*, *men* (mon), *ton*, *son* = *meum*, *tuum*, *suum*, it. *con*, vx-sarde *cum*, *cun* = *cum* (1).

Si donc dans les monosyllabes, la graphie *n* pour *m* correspond à un fait phonétique, on peut induire par analogie, avec quelque probabilité qu'il en est de même dans les polysyllabes. Donc *m* finale s'est prononcée en latin dans une certaine mesure ; mais selon quelle règle ?

D'après les témoignages des grammairiens et divers autres indices, il paraît bien que la disparition de l'*m* finale se produisait d'après une loi de *sandhi*.

Devant les initiales vocaliques, l'*m* aurait été peu ou point articulée.

En effet, elle n'empêchait pas l'élision en poésie et Quintilien IX, 4, 39 écrit : « quotiens *m* ultima est et vocalem verbi sequentis ita contigit ut in eam transire possit, etiamsi scribatur tamen parum exprimitur sed obscuratur..... ». D'autres semblent vouloir dire qu'on ne la prononçait pas du tout, comme Velleius Longus VII, 54 : « cum dicitur « illum ego » et « omnium optimus » illum et omnium *m* terminat nec tamen in enuntiatione apparet » et Caecilius Vindex dans Cassiodore VII, 206, 17 sqq. « *m* litteram ad vocales primoloco in verbis positas si accesserit, non pronuntiabimus..... » (2).

D'après Velleius Longus VII, 80, 17 sqq., le grammairien Verrius Flaccus aurait souhaité de n'écrire que la moitié de l'*m* (Ⲛ) devant voyelle : « ut appareret exprimi non debere ».

Dans les inscriptions soignées, notamment en Espagne

(1) En anc.-esp., on a encore : cuan (quam) tan (tam) alguien (aliquen).
(2) Seelmann, 362 sqq.

(voyez ci-dessous) l'*m* n'est guère omise que devant les initiales vocaliques.

Il semble donc bien que tout s'accorde à démontrer que dans cette position, l'*m* était totalement muette ou du moins était réduite à un son peu perceptible. MM. Lindsay (p. 62) et Seelmann (p. 363) font de cette *m* une spirante nasale, un *w* prononcé par le nez. M. Meyer-Lübke I § 403.7 pense que cette *m* indiquait seulement la nasalisation de la voyelle (1).

Devant consonne, au contraire, l'*m* finale parait avoir eu plus de résistance. Elle ne manque jamais de faire position en poésie alors que l'*s* finale ne comptait souvent pas.

Cæcilius Vindex (cf. Cassiodore. K. VII. 206. 17 sqq.) qui prétend que l'*m* est muette devant les voyelles initiales, écrit formellement que « cum autem ad consonantes aut digamma aeolicum, pro quo nos *u* loco consonanti posita utimur, tunc pro *m* littera *n* litterae sonum *decentius* efferemus ».

Comme nous venons de le voir, cette transformation de l'*m* en *n* est en une certaine mesure affirmée par les inscriptions. Il est probable que c'est d'abord devant dentale que l'*m* finale sera devenue *n*, tandis qu'elle passait à la nasale gutturale devant *c* et *g* (2). Cette prononciation se serait généralisée ensuite.

(1) On peut à bien des points de vue comparer l'*m* latine à l'*m* sanscrite qui s'assimilait à toutes les initiales consonantiques et qui, en de multiples positions, s'assourdissait comme l'*m* latine au point de n'être plus qu'un vague « Nachschlag » nasal (anusvāra) ou de disparaître complètement en nasalisant la voyelle précédente (anunāsika). (Cf, Whitney, *Skrt. Gram.*, § 71).

(2) Cf. Seelmann, p. 364. — Il en est de même dans les textes grecs de la meilleure époque : τὴγ γυναῖκα, τὴμ βουλήν (G. Meyer, § 274).

M. Meyer-Lübke (I § 403. 7 et Grund. Rom. Phil. I, p. 363) a émis quant à la distribution de l'*m* finale, une hypothèse très séduisante, qui est bien en rapport avec la situation que les grammairiens nous signalent. Il admet que l'*m* serait tombée devant les voyelles, devant *i̯* et *u̯*, devant *h* et les spirantes. Devant les explosives, il y aurait eu assimilation. *In pausa*, l'*m* aurait été très faiblement articulée, jusqu'au 2e siècle en Italie, jusqu'à la chute du *v* intervocalique en roumain. Plus tard, les formes sans *m*, plus communes dans le discours, auraient expulsé les autres. En un mot la clef du traitement d'*m* finale dans le *sandhi* externe serait fournie par celui de l'*m* finale du préfixe *cum* dans le *sandhi* interne. *Cum* devient en effet *co* devant toutes les voyelles et devant *h*, même dans l'orthographe classique (*coagulare*, *coetus*, *cohibere*) et dans les vieilles inscriptions *cum* se réduit aussi à *co* devant *i̯* et *u̯*, devant *s* et *f* (*cojux*, *coventus*, *cofundere*, *cosentire*) (1). Les langues romanes reproduisent la situation du vieux latin pour *cum* et même pour *in*, cf. a. fr. *covent*, *couvent*, prov. *efflar*, *covit*, *eveja*, *evers*, *cofessar*, *cofondre*, *effern*, fr. *coutume*, *cousin*, rhétiq. *ufflor*, *uffiern*, *uffont* (= infantem), picard et provençal *efant* (2).

Il reste à savoir quand les formes sans *m* ont supplanté les autres définitivement. Déjà dans les vieilles inscriptions latines, *m* tombe devant toutes espèces d'initiales. Il suffit de citer : « honc oino ploirume cosentiont Romae duonoro optumo fuise viro, Luciom Scipione filios Barbati » dans l'épitaphe de L. Corn. Scipion. (CIL. I. 32).

Ce n'est que dans les monosyllabes qu'elle se maintient fidèlement (Seelmann, p. 356) et l'on remarque que c'est

(1) cf. *coventioned* CIL. I. 196, *coiogi* I. 1064, *cosentiont* I. 32.

(2) Meyer-Lübke, I, § 484, Karsten. Uitspraak van het latijn, p. 108.

surtout après ces petits mots que Plaute s'abstient de faire l'élision. Comme dans les langues romanes aussi, l'*m* s'est maintenue dans ces vocables, on ne peut s'empêcher de trouver frappant l'accord entre le vieux latin et les idiomes modernes.

Les inscriptions vulgaires qui sont l'intermédiaire entre ces deux extrêmes, fourmillent précisément d'omissions de l'*m*, même devant les explosives comme nous le verrons ci-dessous pour l'Espagne en particulier ; et d'autre part dans les monosyllabes telles que *cum*, elles offrent souvent des graphies en *n*, qui, avons-nous vu, sont un témoignage du maintien de la nasale.

L'Appendix Probi affirme expressément la disparition de l'*m* dans des mots latins de toute nature : « *triclinu*, *passi*, *numqua*, *oli*, *ide* ».

Cette harmonie dans les témoignages nous engage donc à penser que dans la langue vulgaire, déjà avant la période classique, l'*m* finale des polysyllabes avait disparu et que la situation était analogue à celle des langues romanes aujourd'hui.

Naturellement cette manière de voir vient se heurter aux diverses considérations, citées plus haut, qui semblent indiquer une survivance plus longue de l'*m* finale devant initiale consonnantique.

Toutefois, il suffirait pour expliquer le maintien assez général de l'*m* dans les inscriptions et son évolution en *n*, de supposer, ce qui est d'ailleurs plus que vraisemblable, que l'*m* finale avait été maintenue par l'idiome classique dans les positions que la phonétique syntactique lui avait assignées (1). Beaucoup de demi-lettrés rétablirent, sans

(1) On expliquerait ainsi très bien l'épithète de *decentior*, que Caecilius Vindex donne à la prononciation de l'*m* devant consonne (Voyez ci-dessus).

doute, aussi l'*m* dans leur parler et cela probablement sans discernement. Ces *m* plus ou moins artificiellement conservées auraient ensuite été transformées en *n* soit sous l'influence des initiales en dentales, soit plutôt en vertu de la même loi qui fit évoluer en *n*, l'*m* des monosyllabes. Il se sera passé ici le même phénomène que pour les *dy*, les *ty* et autres phonèmes, conservés sous une action savante, au delà de leur période normale. Ils auront obéi aux mêmes lois que ceux de ces mêmes phonèmes, maintenus dans la langue vulgaire en vertu de son évolution naturelle, dans certaines positions exceptionnelles.

---

*Cas d'omission d'*m *finale dans les inscriptions d'Espagne.*

A. Accusatif et ablatif après les prépositions

1. *Graphies inverses.*

cum Pacatianum 405.
in locum posuerunt 1064.
jacet in locum Campaniensem 3354.
in locum marmoravit 1066.
pro vernaclam 6267 a.

2. m *omise après les propositions*

aram at lucu 5811 (insc. vulg.).
ob merita in colonia 35.
in memoria posuit 6115.

adlecto in equite 4251 {
On trouve ailleurs l'accusatif :
adlecto in decurias 1180.
adlecto in numerum 4463.
Cette inscription est pleine d'assimilations.
}

in honore| pontificatus 2105. L'inscription est officielle et soignée. Je crois donc qu'on a réellement voulu mettre l'ablatif ou sinon ce serait une *m* omise à dessein, en marge.

ob natale aquilae 2552 (a. 163). Comparons *ob meritis* 497. Peut-être est-ce l'accusatif neutre.

post morte| 1367. *m* omise en marge. L'inscription est assez correcte.

B. *m* non élidée en prosodie.

hunc cause mese*rum*, hunc querunt vota dolentum IHC. 165.
prex tua hunc teneat lap*sum* ad pascua vitae IHC. 218 (a. 818) !
vitam duxit praeclar*am* ut continet norma IHC. 258 (a. 1039).
regem Nami*rum* Adephonsi filium IHC. 257 (a. 929).
(Il y a peut-être rime, cf. Diehl. p. 132).
jam solvi devitum commu*nem* omnibus unum IHC. 12 (a. 593).
veter*um* et titulis addit Solla suum IHC. 230 (a. 680).
adjuncto pollet cura sanct*orum* in arce IHC. 220 (a. 923).
qui Christo famulam petiit vit*am* adolescens IHC. 223 (a. 931).

C. *m* omise par nécessité prosodique.

dum simul dulcem cum viro carp*ere* vitam IHC. 12 (a. 593).
per ordi*ne*...... sexta ?? IHC. 149 (a. 739).
at perpet*ua* vita IHC. 128 (a. 762).

D. Noms de nombre.

quinde ci|
septe mesibus } 4331.
septe... et... IHC. 157.

E. Ablatif pour accusatif ou *m* omise a l'accusatif (?).

morte obierunt 2215. Inscription soignée. Je crois donc qu'on a réellement voulu écrire l'ablatif. cf. *fato obisti* 4315.

morte s[ubirem] 3453. Leç. douteuse.

patria et populum frui 6109. *frui* avec l'accusatif se rencontre plusieurs fois en Espagne.

Dans *patria*, il y a donc bel et bien une *m* omise comme dans *datu* pour *datum* qui précède dans l'inscription.

Graphies inverses { *Astigim devectum* CIL XV. 4359. *Hispalim devectum* XV. 4007, 4223.

F. *m* OMISE DANS LES EXPRESSIONS : *curam agere*, etc.

animam advertere (cf. Diehl. p. 208).
cura| agente 4853 (a. 238) (Inscr. miliaire).
cura agen|te 2887.
cura adhibebas 6102 (Époque d'Adrien).
anima adversio 5439. III, 5, 7 (Inscription officielle de l'époque républicaine).
anima adverterunt 6278. 2 (Inscr. off. a. 176).
que ad modum 5439. IV. 2, 14 (Insc. off. de l'époque républicaine).

G. *m* OMISE « *in margine* ».

siste paru| lacrimas 1088. Cette inscription renferme bien d'autres vulgarismes.
nequa| 488. Inscription soignée. Sans doute une abréviation.
privatu| 5707. Abréviation probable.
palmaru| 1739. Inscription barbare.
Penoru| 5736 (a. 267). Inscription barbare.
Veliagu| 5715. Inscription barbare.
memoria| fecit 2616, 2918, 3049.
ara| posuerunt 5877. Inscription barbare.
faciendu| 214. Abréviation probable car on a resserré le mot.
quindeci| 4331. Ce n'est pas une abréviation car le même lapicide a omis l'*m* dans *septe*, une ligne plus haut.
annoru(R) EE VIII. 2, 123.
annoru| 1818, 1894, 2061.
post morte| 1367.
in honore| 2105 (voyez ci-dessus). Ablatif pour accusatif.
cura| 4853.

H. *m* OMISE DANS L' « *Instrumentum domesticum* ».

leopardoru| 6328 b. (2d, 3e s.).
Teanu| fanu| 6254, 18.
solaru| 6251.
Vetiocu EE. VIII. 2 ; 262, 89.
cimera 6338 p.

I. ABRÉVIATIONS EN DEHORS DE LA MARGE.

qua 5189, *mesu* 5535, *fabru* 2479 (2d s.), *parentu* 742 (a. 219).

Toutes ces inscriptions sont resserrées par de nombreuses abréviations. Il n'en est pas de même pour les exemples suivants et c'est sans raisons suffisantes que M. Diehl p. 219, les range dans cette catégorie : *votu* 5670, *ara* 677, 2350, 5714, EE. 8. 15, 165.

J. *m* OMISE DEVANT UNE *m* INITIALE.

parvo munus 4137, *qua misera* 5189, *septe mesibus* 4331, *sorte miserandus* 1088 (3e s.), *cu marito* 6191 (2d s.) (1).

K. GÉNITIFS PLURIELS DES ETHNIQUES BARBARES (2).

Ces ethniques dont la forme pleine est en *-qum*, *-gun*, affectent assez fréquemment les finales *cu*, *gu* (e. g. 5715, 5321, 5715, 5350, BAH. 26, p. 61). On a aussi *-oru* pour *-orum* (5731, 5736, 5714, 5742, 4967, 46). M. Diehl cite aussi comme exemples de la chute de l'*m* : *Arcailo* 5762, *Attesuclo* 5814, *Beriso* 5739, *Eturico* 6310, *Taurico* 6295, *Eburanco* 2828, *Turaesamicio* 5819, *Vailico* 2838, *Contucianco* 3120, *P...iango* 2771.

(1) Exemple omis par M. Diehl.

(2) Peut-être déjà sur une monnaie de l'époque républicaine : *Saguntinu* CIL. 1. p. 142 ; mais c'est probablement le neutre d'un adjectif (Diehl, p. 238).

L. *m* OMISE SANS RAISON APPARENTE.

-*am* : *ara* : *angelici* 809, *ara pos.*, *ara fec.*, 5877, 677, 2350, 5717, EE. 8. 2. 15. 165.

tesera dedit 4963 (a. 27), *porta romana* EE. 8. 2. 316 (Vulg. 1er s.) (1), *justa esse* 1963 (1er s. offic.), *ea* 1964. IV. 49, *statua* 5715 (2d s.), *cupa* 6178 (3e s.), *exhedra* 4085 (2d s.) (1), *impensa publica* 4611, *Cimera* 6338, p. *memoria* 2918, *iniqua* 1088 (2).

-*em* : *sanitate* : 1044, *cinere* 2146, *merente* 5745 (1).

-*um* : *misolio* : 5144, *annoro* 3679, *annoru* 1385, 1812, 2380, 2983 (1er s.), 3284, 5777, 5793, 6300, 953, 1126, 1607, 3258, 3680, 3694, 5035, 3692, 1818, 1894, 2061, 3332, 2684 (1) BAH. 30. p. 493 (4e s.) (1). *daeu* (= datum) 6109 (2d s.), *gradu* 558, 1094, *meu* 1222, *praemiu* 2265, *faciendu* 2484, *portu* CIL. XV. 3976, *monumentu* 6297, 6298, *superu* 4174, *lucu* 5136, *tumulu* 5729, (1), *solariu* 6251, *votu* 5670, *mesu* 5535.

Dans la *Lex Ursonensis* (5439) le lapicide a plusieurs fois omis l'*m* finale ou l'a ajoutée indûment.

A l'époque chrétienne, on a, comme on peut s'y attendre, un grand nombre d'omissions de l'*m*, sans qu'il vaille la peine de les énumérer.

A considérer cette liste d'exemples, on est d'abord frappé par le petit nombre de graphies inverses. On ne trouve guère que l'accusatif au lieu de l'ablatif après les prépositions. Cela se produit après *in* dont le régime, même dans la langue classique, hésitait dans un assez grand nombre de cas entre l'accusatif et l'ablatif, après *cum* qui, impliquant plutôt le rapprochement que l'éloignement, a commencé à régir l'accusatif dès le plus ancien latin vulgaire (cf. « Saturninus cum suos discentes » à

(1) Ces exemples manquent chez M. Diehl.

(2) *in margine* mais l'inscription contient d'autres vulgarismes.

Pompéi. CIL. IV. 275), après *pro*, ce qui est aussi un vulgarisme très répandu (Diehl. p. 46 sq.). Ce sont donc là des phénomènes purement syntactiques comme d'ailleurs les exemples de l'ablatif au lieu de l'accusatif après *in*. Dans *ob natale* on a peut-être un accusatif neutre. *Morte obierunt*, *populum frui* ne sont aussi que des faits syntactiques puisqu'on lit ailleurs *fato obisti* et que l'accusatif après *frui* se rencontre plusieurs fois dans les inscriptions espagnoles

M. Diehl a constaté souvent la chute de l'*m* dans les noms de nombre. Il y voit une analogie exercée par *quinque* sur *septem* et *tredecim*. Je ne puis admettre cette manière de voir. Si *m* manque fréquemment dans les noms de nombre, c'est que ceux-ci sont communs sur les épitaphes et se terminent généralement par *m*. L'influence de *quinque*, seul nombre en *e*, aurait difficilement contrebalancé celle de la grande quantité des nombres terminés en *m*. L'analogie inverse se comprendrait bien mieux. Or M. Diehl n'a trouvé qu'un seul cas de *quinquem* (p. 195).

Quant à *cura agere*, *anima advertere*, *que ad modum*, j'y vois, comme M. Diehl p. 208, de simples mots composés. Ces locutions si fréquentes ne formaient plus qu'un seul groupe de souffle et l'*m* y a subi le même sort que dans *comitus* > *coctus*, *comactum* > *coactum*, etc.

Quand l'*m* finale est absente en marge, on doit souvent raisonner comme pour l'*s* omise dans les mêmes conditions. Il y a lieu de penser que l'*m* marginale a été négligée à dessein, notamment quand on a affaire à des inscriptions soignées comme 488, 3332, 1367 ou quand l'emploi de ligatures témoigne chez le lapicide du désir de serrer le texte (214, 3332, 5707, EE. 8. 123).

Il est clair, pourtant, que l'omission de l'*m* marginale

n'a pas été comme celle de l'*s* un procédé régulier, car elle est assez rare, se rencontre plutôt dans les textes vulgaires et se produit après toutes espèces de voyelles et dans les noms communs alors que l'*s* marginale n'était laissée de côté que dans les noms propres en *-us* et cela dans des textes généralement soignés. Dans l'« Instrumentum domesticum » non plus l'omission de l'*m*, contrairement à celle de l'*s*, ne paraît pas avoir été provoquée par le manque d'espace. Elle est assez rare en marge et se produit pour *cimera*, *leopardoru* sur des objets offrant beaucoup de surface.

m finale omise devant *m* initiale a pu dans plusieurs cas n'être qu'une haplographie analogue à *caru suis*.

Quant aux ethniques barbares, ils se rencontrent en général dans des inscruptions fort mal soignées. Contrairement à l'opinion de M, Diehl, je ne crois pas que ceux qui se terminent en *o* soient des génitifs pluriels. On a affaire ici, je crois, au suffixe *-o(n)* qui s'ajoute à toutes espèces de noms propres en Espagne, ou parfois à *-ico(n)* qui sert à former de nombreux hypocoristiques celtiques. Dans certains cas aussi, *-o* transcrit simplement la finale ibérique *uy*, *ui* car les noms propres *Alorildo*, *Alarquio* apparaissent dans les inscriptions en caractères indigènes de la Navarre sous les formes : *Ylarqiuy*, *Alorildui*, etc. (Fita. BAH. 25). Or, les ethniques en *-o* sont précisément une spécialité des régions cantabriques.

Après avoir éliminé de la sorte toutes les catégories d'exemples où la chute de l'*m* peut être attribuée à des raisons particulières, il nous reste encore environ 75 exemples dans lesquels l'omission de l'*m* est injustifiable et constitue un véritable vulgarisme dont j'ai tenté de donner une interprétation au début de ce paragraphe.

En examinant ces nombreux exemples, nous constatons que *m* se maintient fort bien dans les monosyllabes (On n'a qu'une fois *du* pour *dum*). Elle s'y transforme en *n* dans *tan*, *cun*, deux faits qui s'accordent bien avec la situation en roman.

On remarque aussi que 55/75 des exemples ont été trouvés dans des inscriptions vulgaires.

m est très rarement oubliée dans les textes officiels, circonstance qui suffirait à distinguer nettement ce phénomène de celui de l'omission de l'*s* et lui donne clairement le caractère d'un vulgarisme.

m tombe quatorze fois devant voyelle dont dix fois dans des textes assez corrects, ce qui montre que c'est dans cette situation qu'on se permettait le plus aisément de supprimer l'*m*. Cela confirme l'hypothèse qui admet que l'*m* s'effaça le plus anciennement devant les initiales vocaliques. Il est curieux à ce propos de signaler l'exemple du second siècle : *patria et populum frui* où *m* absente devant *et* est écrite devant *frui*.

Devant les consonnes, *m* est perdue dix fois devant des spirantes dans des inscriptions très diverses, deux fois devant *l*, treize fois devant des explosives mais cela presque toujours dans des textes vulgaires. Tout cela est en accord avec les théories exposées en tête de ce chapitre. On voit en même temps que les textes vulgaires ne font aucune distinction ce qui tend à nous faire penser que dans l'idiome populaire, la chute de l'*m* s'étendit bientôt devant toutes les initiales.

Quant à la date des inscriptions, les plus anciens exemples datés sont *tesera* (a. 27), *anoru* (1er s.), *porta romana* (1er s.), dans des textes nettement vulgaires. A la fin du 1er siècle on a quelques exemples dans les textes

officiels 1963, 1964. Ceux-ci deviennent plus nombreux aux seconds et troisièmes siècles sans permettre de tracer d'une manière sûre la marche du phénomène.

m ET *n* A LA FINALE.

a) *n* pour *m* dans les monosyllabes :

tan mulieribus 5181 (1er s. *Metallum Vipascense*).
cun Saenica 1765 (Leçon traditionnelle rejetée par Hübner).
...*ivit cun*... 6338 y. (Exemple douteux).
cun conjuge IHC. 252 (a. 874).

b) dans les polyssyllabes :

mimoran (= memoriam) 6302 (Inscription très vulgaire).
cipun EE. 8. 2. 191 (1er s.).
sacrun 980 (rejeté par Hübner).
et dans les ethniques : *Celtigun* 6298 (cf. Celtici ?).
Boddegun 5718 (cf. *Boddus*, nom hispanique, 6298).
Aulgigun EE. 6338. k. (cf. *Avolgigorum* 2633).
Chilasurgun 1087 (en Bétique).
Balatuscun 2795 (cf. Fita. BAH. 25. p. 296).

c) *m* pour *n* et *nt*.

forsitam 4314 (ancienne).
amem IHC. 350 (= amen) (4e s.).
fecerum 508 (= fecerunt).

On a parlé ci-dessus de la transformation d'*m* en *n*, L'exemple *tan mulieribus* est d'une valeur douteuse. C'est, sans doute, une simple distraction du graveur qui écrivant « tan mulieribus quam viris » aura, peut-être, été hanté par « mulieribus tanquam viris » ce qui lui aura fait décomposer *tanquam* en *tan* et *quam*. Dans les ethniques barbares, il est impossible savoir si *-gun* est réelle-

ment une transformation de *-qum* car cette finale affecte sur les monnaies diverses formes telles que *qoš*, *qom*, *ken*, *kn*, *yn*, etc. *qum* est, peut-être, une latinisation d'un suffixe indigène se rapprochant davantage de *-gun*.

forsitam est influencé par *tam*. *fecerum* est l'ancêtre de l'italien *fecero*. Comme on l'a vu au § II, le *t* final est tombé très tôt (surtout en Espagne) dans la terminaison *-nt*. Dès lors *-un*, finale rare devait tendre à se confondre avec *-um*, d'autant plus que, du moins d'après l'hypothèse défendue plus haut, *um* se prononçait *un* dans diverses conditions. Je me permets toutefois de remarquer que *erum* pour *erunt* pourrait souvent, dans les inscriptions, n'être qu'une mauvaise lecture, l'*n* et le *t* ayant été réunis dans une ligature ressemblant fort à l'*m*.

A la fin de cette étude sur le consonantisme, signalons que l'on trouve en Espagne un exemple de la célèbre dissimilation de *quinque* en *cinque*. C'est dans IHC. 22.

Dans BAH. 32. p. 8. (inscription du 7e s.) on lit *quatro* (quattuor) qui est le substrat de toutes les formes romanes sauf le sarde *battor*.

Dans IHC. 123, on lit *prestrepit* qui est une modification euphonique analogue à celle qui s'est produite dans *preguntar* de *percunctari*. Notons dans ce même ordre de faits : *Tirtalico* 6338 vis à vis de *Tritalicum* 5077, EE. 8. 142, *Tritalicus* 2814 (cf. *Tritus*, nom indigène fréquent).

A. Carnoy.

RECHERCHES EXÉGÉTIQUES

LES 70 ANS DE JÉRÉMIE XXV : 11

ET

LES 70 SEMAINES DE DANIEL IX-24-27.

Rapports intimes qui existent entre les deux prophéties — identité d'interprétation.

PRÉFACE.

Les points de départ attribués aux 70 semaines. Légitimité d'une interprétation nouvelle. Origine de ce travail.

Depuis bien des siècles la prophétie contenue dans le chapitre IX de Daniel attire l'attention des exégètes rationalistes et chrétiens. Les uns la combattent, les autres la défendent, et dans ce conflit d'opinions toutes les paroles du texte ont été étudiées, scrutées et analysées. Leur signification étymologique, usuelle ou peu ordinaire, a été mise à contribution pour établir les thèses les plus opposées. Aussi le nombre des systèmes est-il considérable. Depuis les Septante, qui les premiers ont traduit l'original, jusqu'au dernier travail publié sur ce sujet, une grande variété d'interprétations n'a cessé de régner parmi les commentateurs.

L'exégète qui voudrait se donner la peine de fouiller la

tradition pour voir comment la prophétie a été expliquée au cours des siècles, serait sans doute étonné du nombre des hypothèses mises en avant pour résoudre les difficultés qu'elle renferme.

Nous ne voulons point passer en revue tous ces systèmes, mais afin de n'être pas trop incomplet et de laisser entrevoir avec quelle liberté les commentateurs ont supputé les 70 semaines, nous voulons examiner ici les principaux points de départ qu'on leur a assignés et conclure à la légitimité d'une interprétation nouvelle. Nous dirons aussi un mot de l'origine de notre mémoire et nous exposerons sa division.

§ I. Points de départ des 70 semaines.

Les points de départ que nous allons étudier sont au nombre de onze, savoir : la création de l'homme ; les chapitres XLIV-XLV d'Isaie ; le chapitre XXV de Jérémie ; les chapitres XXX et XXXI du même prophète ; le chapitre IX de Daniel ; Darius le Mède ; Cyrus le Perse ; Darius Hystaspe ; Artaxercès I, 7e année ; le même, 20e année ; Darius Nothus ; Artaxercès II Mnémon.

I. Création de l'homme.

Cette opinion est celle du savant exégète Origène (1). Daniel, dit-il, a compris la sortie de la parole dont parle l'ange Gabriel (au verset 24 du chapitre IX) en l'entendant de cette parole que l'Éternel prononça pour affermir les Cieux : cette parole fut aussi celle qui donna le jour au premier homme. A partir de ce moment jusqu'au Christ il y a 4900 ans. Les semaines, en effet, ne sont pas des

(1) Origène in ps. XXXII, 6.

semaines d'années, mais des semaines de décades. Ainsi le laisse entendre la dernière semaine qui va de l'apparition du Messie à la ruine de Jérusalem et qui par conséquent renferme 70 ans.

Inutile de nous arrêter à une longue exposition de ce système. Il nous suffira de dire que les semaines sont des septaines d'années et que la parole à laquelle l'ange fait allusion est une parole pour bâtir et restaurer Jérusalem et non une parole pour créer le monde et affermir les Cieux.

II. Isaie XLIV 26-28 et XLV 13.

« *Je confirme la parole de mon serviteur et j'accomplis ce que prédisent mes envoyés. Je dis de Jérusalem : elle sera habitée, et des villes de Juda : elles seront rebâties et je relèverai leurs ruines.... Je dis de Cyrus : il est mon berger et il accomplira toute ma volonté. Il dira de Jérusalem : qu'elle soit rebâtie, et du temple : qu'il soit fondé.* Is. XLIV 26-28.

C'est moi qui l'ai suscité dans ma justice et j'aplanirai toutes ses voies. Lui (hou), il rebatira ma ville et libérera mes captifs... Is. XLV, 13.

Les partisans de ce point de départ disent que le prophète Isaie dépeint Cyrus comme le restaurateur des villes de Juda. Toutefois, reconnaissant que le décret de ce monarque n'a point autorisé les Juifs à rebâtir Jérusalem et avouant que ce fut Néhémie qui reconstruisit les murs de cette ville, ils se tirent d'embarras en affirmant que Cyrus représente la série des rois de Perse, et que le démonstratif *lui* (hou), employé par le prophète au verset 13 du chapitre XLV, pouvant être pris dans un sens général, comme on le voit aux versets 4 et 11 du chapi-

tre XIV, doit recevoir cette interprétation qui le rapporte à la suite des rois de Perse. Bien plus, disent-ils, si après le verbe *faire revenir* on sous-entend le mot peuple, il y a une entière conformité entre la prophétie d'Isaie et le *dabar* visé par l'ange Gabriel.

Nous répondrons à ces exégètes qu'ils détournent de son sens naturel le déterminatif *hou*, et qu'ils font un vain appel au chapitre XLV d'Isaie. Ce chapitre forme un tout complet avec le chapitre XLIV, et c'est de Cyrus qu'il est question. L'exemple tiré du chapitre XIV n'est point concluant. Quant à imaginer que le mot *peuple* est sous-entendu, c'est là un bien faible argument.

Mais pourquoi continuerions-nous de réfuter cette opinion ? Personne n'y songe plus aujourd'hui, à cause de la date où ces paroles ont été prononcées. Ceux-là seuls pourraient y faire appel, qui prétendraient que le prophète les a dites au temps de la ruine de Babylone vers 540 av. J.-C.

III. Jérémie XXV 1-14.

« *La parole qui fut adressée à Jérémie sur tout le peuple de Juda, la 4e année de Jojakim fils de Josias, roi de Juda.... Tout ce pays deviendra une ruine, un désert, et ces nations seront asservies au roi de Babylone pendant 70 ans. Mais lorsque ces 70 ans seront accomplis, je châtierai le roi de Babylone et cette nation, dit l'Éternel....* »

Quelques commentateurs anciens et beaucoup de critiques modernes ont vu dans ce chapitre la parole (*dabar*) indiquée par l'ange comme devant servir de point de départ aux semaines. Ils prétendent, en effet, que toutes les prophéties de Daniel s'arrêtent à l'époque d'Antiochus. Toutefois, en remontant de 490 ans en arrière de ce

monarque, ils ne rencontrent aucune prophétie pouvant servir de point de départ. L'explication de la vision du chapitre IX serait donc impossible, si on ne remarquait que les 70 semaines sont divisées en 3 séries (7 ; 62 ; 1) et si l'on ne trouvait dans un certain parallélisme des deux premières séries, 7 et 62, la raison de cette singulière division. Les 62 semaines finissent au meurtre d'Onias 171 (av. J.-C.) (l'oint retranché) : elles remontent donc à l'an 605 ; les 7 semaines se terminent à Cyrus, 555 ; c'est donc qu'elles partent aussi de l'an 605. Or, en cette année 605, nous trouvons la fameuse prophétie de Jérémie sur les 70 ans.

Cette opinion présente un intérêt tout particulier. Aussi passons-nous la parole à deux de ses représentants les plus autorisés.

Mgr Meignan, après avoir dit que le regard de Daniel s'étend jusqu'aux derniers jours du monde, continue : « D'après cet ordre d'idées, l'oint qui doit être mis à mort après 62 semaines est Onias, le grand-prêtre ». Tel serait le terme *ad quem*, à savoir : l'année 171. Si l'on compte, en rétrogradant, à partir de cette année, soixante-deux semaines ou quatre cent trente-quatre ans, on arrive juste à l'année où Jérémie avait prédit à la fois la captivité (1) des soixante-dix ans et le retour des exilés, 605 avant Jésus-Christ, *terminus a quo* de la prophétie ; car c'est bien à la prophétie de Jérémie que Daniel dit clairement (2) vouloir fixer le commencement des semaines.

(1) Le prophète n'a point annoncé 70 ans de captivité : nous le verrons plus loin ; tous les commentateurs cependant le croient et l'écrivent.

(2) Ce qui est clair c'est que Daniel a interprété le nombre de Jérémie XXV 11 : il est faux de dire que Daniel entend fixer en cette année 604 le point de départ des semaines. Nous le montrerons.

« Mais dans ce calcul on ne tient pas compte d'une période de sept semaines ou quarante neuf ans. On croit écarter cette difficulté en disant que rien ne démontre que dans l'intention du prophète, ces sept premières semaines doivent être additionnées aux soixante-deux autres. La place qu'elles trouvent entre deux faits bien connus nous invite à les regarder comme formant une série à part. Elles aboutissent à un oint-prince qui ne saurait être autre que Cyrus. Or il se trouve précisément que quarante-neuf ans se sont écoulés entre l'oracle de Jérémie (605) et l'avènement de Cyrus au trône des Mèdes (556) (1). »

Le savant bénédictin dom Calmet cite dans sa Bible les opinions de Marsham et du P. Hardouin qui, eux aussi, voyaient dans l'époque des Macchabées le terme de cette prophétie. Il ajoute : « Ce système n'a rien de contraire à la foi puisqu'on y suppose que J.-C. est à la fin de la prophétie et que c'est à lui seul qu'elle se termine dans son premier sens et dans la première intention de l'Esprit Saint. Il n'a rien de contraire à l'usage des prophètes qui proposent ordinairement le type et la figure du Messie dans quelque sujet ou dans quelque événement de l'A. T., afin que l'exécution littérale de leur prophétie en ce premier sens serve de preuve et d'assurance à ce qui doit s'exécuter plus parfaitement en un autre sens dans la personne et dans la vie du Messie. Enfin, il n'a rien d'opposé à la foi, puisque jusqu'ici l'Église n'a rien décidé sur la manière dont les 70 semaines de Daniel doivent s'expliquer, que les sentiments des Pères et des Docteurs sont très partagés entre eux sur cette matière et qu'enfin

(1) Meignan. Les derniers prophètes d'Israël, Paris, V. Lecoffre, 1894, p. 121.

il y a des interprètes catholiques qui ont suivi cette hypothèse (1). »

Les critiques modernes affirment également que les prophéties de Daniel se terminent toutes au temps de la persécution d'Antiochus. Ils prétendent en outre que l'auteur de ce livre fut contemporain des événements qu'il a l'air de prédire ; mais dom Calmet et Mgr Meignan conservent à ces prophéties leur authenticité historique et chronologique.

Que faut-il penser de cette opinion ?

Nous ferons remarquer d'abord que si les défenseurs de cette hypothèse s'accordent tous au sujet d'Onias qui serait le *maschiah* mis à mort, ils ne s'entendent plus quand il s'agit d'identifier le *maschiah-nagid*. Les uns voient Cyrus dans cette expression ; d'autres y trouvent Zorobabel. Mais passons, et voyons quelques-uns des arguments sur lesquels cette opinion est fondée.

Des critiques soutiendront-ils que Daniel avait en vue un prolongement des 70 ans de ruines annoncés par Jérémie au verset 11 de son chapitre XXV ? Les 70 années ayant pris fin en 516, les 70 semaines auraient dû commencer à ce moment pour se terminer vers l'an 30 avant N. S. Or, cela n'est possible que dans notre système, car de 516 à 171, il n'y a ni 7, ni 62, ni 69 semaines.

Voudrait-on faire partir les 70 semaines du moment où commencent les 70 ans de ruines ? Elles auraient commencé en 587 : mais de 587, comme de 516, il n'y a, jusqu'à 171, ni 7, ni 62, ni 69 semaines. Ce prolongement des 70 ans de ruines n'aboutissant à aucun résultat, les critiques ont imaginé que les 70 semaines étaient une

(1) Dom Calmet. *Bible*.

transformation des 70 ans de ruines. Mais alors elles ont dû commencer en 587 avec la destruction de Jérusalem et des villes de Juda. Or de 587 il n'y a, jusqu'en 171, ni 62, ni 69 semaines.

Pour échapper à toutes ces difficultés, les critiques prétendent que Daniel, en transformant les 70 années de ruines en 70 semaines, plaça le point de départ de ces semaines en la 4e année de Jojakim, au moment où Jérémie annonça les ruines de Juda, 605 avant l'ère vulgaire. S'il en était ainsi, le prophète aurait agi d'une manière très arbitraire ou aurait confondu les 70 ans de ruines avec les 70 ans de servitude. Qu'il n'ait point confondu les ruines avec la servitude, il le laisse entendre assez clairement dans les premiers versets de son chapitre IX, où il dit avoir compris qu'il devait s'écouler 70 ans de ruines pour Jérusalem. Aurait-il arbitrairement choisi ce point de départ ? Nous répondons qu'il n'a point agi avec arbitraire et qu'il n'a point choisi ce point de départ pour les 70 semaines. L'aurait-il choisi, qu'il se serait grandement trompé sur la nature de la prédiction de Jérémie. Ce prophète, en la 4e année de *Jojakim* (605 av. J.-C.), annonce 70 ans de servitude pour les Juifs et 70 ans de ruines pour Sion. Sa prédiction n'est donc en aucune manière une parole pour la restauration et la reconstruction de Jérusalem, ainsi que l'exige le *dabar* fixé par Daniel comme point de départ des 70 semaines. Mais si la prophétie de Jérémie, annonçant 70 ans de servitude et de ruines, ne remplit point les conditions requises par le message de l'ange Gabriel, comment l'auteur du livre de Daniel a-t-il pu la prendre comme point de départ ?

Supposons, cependant, que telle eût été la conduite de Daniel, il faudrait encore admettre qu'il a cru que les

70 ans de Jérémie n'avaient pas eu leur accomplissement. Là encore il serait tombé dans l'erreur, car les 70 ans prédits par Jérémie étaient accomplis sous leurs deux formes. La servitude a duré de 608 à 538 et les ruines de 587 à 516. Cette erreur serait d'autant plus extraordinaire que, d'après certains critiques, l'auteur du livre de Daniel aurait vécu au temps des Macchabées. Ne savait-il donc pas par Aggée que les Juifs, au retour de Babylone, s'étaient empressés de bâtir leurs maisons (1) ? Ignorait-il que le temple avait été reconstruit sous Darius (2) ? N'avait-il pas lu que Néhémie avait rebâti les murs de Jérusalem, la citadelle et les maisons nationales (3) ? Si l'auteur de Daniel vivait vers 170 (av. J.-C.), il connaissait toutes ces choses, car il lisait les livres sacrés (4). Et il aurait imaginé que tous ces faits n'avaient pas eu lieu !

Mais, diront les critiques, quelles que soient les objections qu'on peut élever contre cette opinion, nous avons dans le rapprochement des versets 2 et 24 du chapitre IX, la preuve certaine que les 70 ans de Jérémie ont été transformés en 70 semaines et que le point de départ de ces semaines est la prophétie contenue au chapitre XXV, verset 11, de Jérémie.

Daniel écrit en effet au verset 2 de ce chapitre IX : « *Du nombre donné par l'Éternel à Jérémie, j'ai compris qu'il devait s'écouler 70 ans pour les ruines de Jérusalem* ». Mais comment comprendre ces 70 ans de ruines, puisque, environ 440 ans après cette prophétie, au temps prétendu de Daniel, la dévastation pesait encore sur Jérusalem ? Le

(1) Ag. I.
(2) Esd. VI.
(3) N. I-II.
(4) Daniel IX 1-2.

prophète le demandait à Dieu, quand tout-à-coup l'ange Gabriël lui apparaît et lui dit : « 70 semaines sont fixées sur ton peuple et sur ta ville sainte.... (1) ».

Ce rapprochement qui sourit à tant de critiques modernes, loin de montrer que les ruines de Jérusalem vont avoir une *fin*, démontre, au contraire, qu'elles vont devenir *définitives* (2). De plus, les paroles de Daniel au verset 2 du même chapitre prouvent, non que les 70 ans de ruines sont transformés en 70 semaines, mais que le nombre donné par l'Éternel à Jérémie, et qui annonçait 70 ans de servitude, devait aussi s'entendre de 70 ans de ruines. Ceci nous paraît certain. Quant au rapprochement du verset 2 avec le verset 24, il fait assez clairement comprendre que les 70 semaines devaient être interprétées comme le prophète avait interprété les 70 ans.

On soutient encore que la prophétie du chapitre IX ne vise pas d'événements autres que ceux qui sont relatés dans les chapitres précédents. Cette affirmation nous paraît peu conforme aux textes.

Au chapitre VIII, le prophète annonce une profanation : au chapitre IX, la perspective est une destruction. Là (VIII 14), nous apprenons que le temple sera purifié ; ici l'ange nous dit que c'est sa fin (IX 26).

Si les paroles de l'ange au chapitre IX se rapportaient à celles des chapitres VII et VIII, on s'attendrait à rencontrer l'article devant les noms qui désignent des personnages ou des choses dont il a déjà été fait mention. Ainsi en est-il au ch. IX : *les* livres, *les* ruines, *la* ville, *la* semaine, *les* 62 semaines etc. qui désignent des choses déjà connues. Les mots mešomem, šomem, nagid-habbô

(1) Daniel IX : 24.
(2) Daniel IX : 25-27.

et mašiah-nagid, qui viseraient des personnages déjà nommés aux chapitres VII et VIII, devraient donc être aussi accompagnés de l'article. Ils ne l'ont pas : c'est que ces personnages et ces choses ne sont pas ceux des ch. VII et VIII et si ces ch. VII et VIII visent la persécution d'Antiochus, le ch. IX annonce une autre ruine.

Dira-t-on que Daniel commet des fautes de grammaire ? les partisans de l'opinion présente doivent le dire. Quant à nous, nous ne croyons point à la présence de ces fautes et nous pensons que le prophète parle de personnages dont il n'avait pas encore fait mention. Mais c'est assez pour le moment. On trouvera dans le cours de notre explication des 70 semaines, d'autres raisons qui militent contre cette hypothèse.

IV. Jérémie XXX 18 et XXXI 38.

« *Ainsi parle l'Éternel : Voici je ramène les captifs des tentes de Jacob — J'ai compassion de ses demeures — La ville sera rebâtie sur ses ruines — Le palais sera rétabli comme il l'était.* (XXX 18).

Voici les jours viennent, dit l'Éternel, — où la ville sera rebâtie à l'honneur de l'Éternel — Depuis la tour de Hananeel jusqu'à la porte de l'angle — le cordeau s'étendra encore vis-à-vis — jusqu'à la colline de Gareb. (XXXI 38).

Ces versets ont été l'objet de longues dissertations de la part des interprètes qui veulent déterminer l'année où ils furent écrits. Les uns les placent en la 4[e] ou 5[e] année de Jojakim, les autres en la 4[e] de Sédécias ; plusieurs en retardent la composition jusqu'à la ruine de Jérusalem ; quelques-uns même ne craignent pas de leur assigner pour date les dernières années de la captivité.

Certes, ce n'est pas à nous, dans cette discussion, de

trouver la date de leur apparition. Mais quelle que soit l'année où ces paroles furent prononcées, il nous paraît difficile de les prendre comme base d'une opinion certaine. Elles ne contiennent pas tous les caractères requis par la parole divine à laquelle l'ange fait allusion dans son message auprès de Daniel. Si elles annoncent que certains événements se produiront, elles n'en sont ni la cause efficiente ni la cause occasionnelle. Ajoutons que, dans l'exégèse de certains critiques partisans de ce point de départ, la chronologie des semaines est inexacte ; mais Bleek n'affirme-t-il pas que, pour Daniel, il s'était écoulé 70 semaines depuis Jérémie jusqu'à Antiochus Epiphane ?

V. Darius le Mède et le chapitre IX de Daniel.

L'année où ce prince devint gouverneur de la Babylonie et la vision elle-même de Daniel ont été regardées comme le point de départ des 70 semaines. Gabriel, dit-on, ne pouvait faire allusion à une parole autre que celle dont il était le messager.

Les auteurs qui ont suivi cette opinion ne placent pas tous à la même date cette 1re année de ce Darius. Voyez par exemple Polychronius et Hippolyte. Maintenant il est certain que cette 1re année est l'année même où Babylone tomba sous les coups de Cyrus, c.-à-d. l'an 538. Dès lors la chronologie des 70 semaines n'est plus exacte. D'autre part, la parole que l'ange annonça au prophète Daniel, loin d'être une parole en vertu de laquelle Jérusalem fut bâtie et restaurée, contient l'annonce de la destruction de la ville sainte et de son temple.

VI. Décret de Cyrus : 538 av. J.-C.

Quand Cyrus monta sur le trône, les 70 ans de servi-

tude pour les Juifs et de domination pour Babylone, leurs 49 ans de captivité venaient de prendre fin. C'était le moment de la délivrance annoncée par Isaïe et Jérémie. L'Éternel, pour amener la réalisation de ces prophéties reveilla l'esprit de Cyrus et inspira à ce monarque la pensée de renvoyer les Juifs en leur pays. Cyrus fit donc faire dans tout son royame, de vive voix et par écrit, la publication suivante :

« *Ainsi parle Cyrus roi de Perse : L'Éternel, le Dieu des Cieux m'a donné tous les royaumes de la terre et il m'a commandé de lui bâtir une maison en Juda. Qui d'entre vous est de son peuple ? Que son Dieu soit avec lui et qu'il monte à Jérusalem, en Juda, et bâtisse la maison de l'Éternel, le Dieu d'Israël ! C'est le Dieu qui est à Jérusalem. Dans tout lieu où séjournent des restes du peuple de l'Éternel, les gens du lieu leur donneront de l'argent, de l'or, des effets et du bétail avec des offrandes volontaires pour la maison du Dieu qui est à Jérusalem* (1) ».

Plusieurs commentateurs ont vu dans ce décret le commencement des 70 semaines. Il contient implicitement la permission de rebâtir Jérusalem, car la permission de rebâtir le temple impliquait la reconstruction de la ville, comme la menace de détruire le temple avait impliqué la menace de la destruction de Jérusalem.

D'ailleurs Cyrus n'ignorait pas que la reconstruction du temple n'allait pas sans la reconstruction de la ville. De plus, on voit par Aggée que Jérusalem avait été rebâtie avant le temple.

Tels sont quelques-uns des arguments sur lesquels la présente opinion peut s'appuyer. Lui objecterez-vous le silence que le livre d'Esdras a gardé sur cette restauration

(1) Esdr I, 2-5.

de Jérusalem avant la reconstruction du temple ? Elle vous citera le livre d'Aggée et vous montrera que le livre d'Esdras ne s'occupe que du temple et des lois religieuses. Aurez-vous recours, pour la combattre, aux intérêts politiques de Cyrus ? Elle vous répondra en mettant en relief les intérêts contraires. Lui présenterez-vous le livre de Néhémie où il est dit que le célèbre patriote juif bâtit les murs de Jérusalem ? Elle vous fera observer que, précisément, il s'agit dans ce livre de la restauration des remparts et non de la reconstruction de la ville. Enfin vous rejetterez-vous sur la chronologie ? Elle vous répondrait, ou que les 70 semaines indiquent une période vague de cinq siècles, ou que les mots *mashiah* et *mashiah-nagid* ne s'appliquent pas au Sauveur.

Cette opinion paraît donc avoir beaucoup de valeur et nous ne comprenons pas pourquoi certains exégètes ont été si sévères à son égard et ont rejeté le décret cité par Josèphe. Pour nous, nous n'avons ni à craindre l'authenticité de ce décret, ni à rechercher si la permission de restaurer la ville était implicitement contenue dans la permission de rebâtir le temple. Nous rejetons l'hypothèse parce que les 70 semaines n'auraient pas leur accomplissement chronologique et parce que la parole visée par l'ange est une parole divine.

VII. Darius Hystaspe : 520 av. J.-C.

Darius Hystaspe, en la 2e année de son règne, fut informé que les Juifs, s'appuyant sur un décret de Cyrus, avaient commencé à rebâtir leur temple. Il ordonna de faire des recherches dans la maison des archives, et les scribes ayant découvert l'ordonnance de Cyrus, le nouveau roi la confirma par un édit qu'il expédia à Tatnaï et à ses

collègues. Nous y lisons ces paroles adressées aux ministres de la Syrie : « *Tenez-vous loin de ce lieu ; laissez continuer les travaux de cette maison de Dieu ; que le gouverneur des Juifs et les anciens des Juifs la rebâtissent sur l'emplacement qu'elle occupait...* ». Le roi énumère ensuite des ordonnances touchant les frais de la construction et des sacrifices, et concernant les peines applicables à tous ceux qui s'opposeraient à la continuation des travaux.

Beaucoup de commentateurs des premiers siècles ont vu dans ce décret le point de départ des semaines : elles finiraient donc au temps d'Hérode (520 — 490 = 30).

Cette opinion trouve une réponse facile aux difficultés que lui suscitent les exégètes qui fixent les 70 semaines sur le Sauveur. Toutefois nous la rejetons, non seulement parce qu'elle prend pour point de départ le décret de Darius au lieu de la parole de Zacharie, mais encore à cause de l'obligation où elle se trouve de séparer la semaine 1 des 69 autres ou de lui attribuer une longueur démesurée. Les 70 semaines doivent avoir toutes la même longueur et se suivre sans intervalle. Autrement on tombe dans l'arbitraire et la fantaisie.

VIII. Darius (Nothus) : 424 av. J.-C.

Cette année a été prise comme point de départ des semaines. Voici en effet les paroles de Tertullien (1) : « Numerabimus autem a primo anno Darii quomodo in ipso tempore ostenditur Danieli visio ipsa. Dicit enim et intellige et conjice ad perfectionem sermonis respondente me tibi haec. Unde a primo anno Darii computare debemus quando hanc visionem vidit Daniel. Videamus

(1) Tertullien, adversus Judæos, VIII ; Migne, t. 2, p. 612-616.

igitur anni quomodo impleantur usque ad adventum Christi. Darius enim regnavit annis XIX : Artaxerces regnavit annis XL ; deinde rex Ochus qui et Cyrus regnavit annis XXIV. Argus (1) uno anno ; alius Darius, qui et Melas nominatus est, annis XXII. Alexander Macedo annis XII.... ».

Le lecteur s'est aperçu que le roi dont parle Tertullien et sous le règne duquel le prophète Daniel eut sa vision, n'est autre que Darius dit « Nothus ». La raison de cette erreur doit se trouver dans la version que Tertullien avait sous les yeux. Les Septante, en effet, identifient Darius le Mède avec un Darius postérieur à Darius fils d'Hystaspe.

Nous répondrons à cette hypothèse que Darius Nothus a commencé son règne en l'an 424 avant notre ère. Les 70 semaines ne peuvent donc se terminer à N. S. De plus, Tertullien intervertit, sans raison suffisante, l'ordre de succession des trois séries. Il place, en effet, 7 semaines 1/2 après les 62 semaines.

IX. Décret d'Artaxercès I : (454 ? 445 ? 385 ? av. J.-C.).

Au livre de Néhémie nous lisons que Hanani vint de Jérusalem à Suse : quelques hommes l'accompagnaient. A leur arrivée, Néhémie les interroge et apprend de la bouche de son frère l'état misérable dans lequel se trouvaient les Juifs de Palestine. « Ceux qui sont rentrés de la captivité sont là dans la province au comble du malheur et de l'opprobre ; les murailles de Jérusalem sont en ruines et ses portes sont consumées par le feu (2) ».

En entendant ces douloureuses nouvelles, Néhémie éclate en sanglots ; il jeûne, fait pénitence, prie l'Éternel

(1) Arses ou Arse.
(2) Néhémie I. 3.

de lui faire trouver grâce devant le roi. Ceci se passait au mois de Kisleu.

Au mois de Nisan le noble échanson était de service. Il prit la coupe et la présenta. Artaxercès s'aperçut de la tristesse de son serviteur. Il lui dit : « Pourquoi as-tu mauvais visage ? tu n'es pourtant pas malade ; ce ne peut être qu'un chagrin de cœur ». Néhémie fut saisi d'une grande crainte. Il répondit : « Que le roi vive éternellement ! Comment n'aurais-je pas un mauvais visage quand la ville où sont les sépulcres de mes pères est détruite et que ses portes sont consumées par le feu ? » — « Que demandes-tu », lui dit le roi ? Néhémie invoque l'Éternel au fond de son cœur et répond : « Si le roi le trouve bon, et si ton serviteur lui est agréable, envoie-moi en Judée vers la ville des sépulcres de mes pères pour que je la rebâtisse. » — « Quand seras-tu de retour » ? L'échanson fixa un temps et Artaxercès lui permit de partir. Encouragé par la bonté de son souverain, Néhémie dit encore : « Si le roi le trouve bon, qu'on me donne des lettres pour les gouverneurs de l'autre côté du fleuve afin qu'ils me laissent passer et entrer en Juda, et une lettre pour Asaph, grand forestier, afin qu'il me fournisse du bois de charpente pour les portes de la citadelle près de la Maison, pour les murailles de la ville et pour la maison que j'occuperai ». Artaxercès lui donna ces lettres, car l'Éternel veillait sur son serviteur.

La plupart des commentateurs voient dans cette permission et dans ces lettres le point de départ des 70 semaines. C'est, disent-ils, en vertu de cette autorisation que Jérusalem fut rebâtie et on ne trouve point dans la Bible une autre permission : l'Ecclésiastique considère Néhémie comme le restaurateur de la Ville Sainte et les

larmes qu'il répand en entendant les paroles de son frère peuvent avoir été provoquées par l'état de ruines où Nabuchodonosor avait précipité la ville des ancêtres d'Israël. Enfin, on peut montrer la réalisation historique et chronologique de la prophétie.

Nous l'avons déjà dit, il ne faut point confondre la ville avec ses fortifications. Une ville, pour exister, ne doit pas nécessairement être entourée de murs. Jérusalem pouvait donc être rebâtie avant de voir relever ses murailles. De fait le temple fut reconstruit longtemps avant l'époque de Néhémie et les Juifs au retour s'empressèrent de se bâtir des maisons (1).

La ville fut donc reconstruite dans les années qui suivirent le retour de l'Exil. Cent cinquante ans après la Captivité, il ne pouvait plus être question de bâtir Jérusalem. Aussi la permission accordée à Néhémie concerne-t-elle les murs et la citadelle. Il s'agissait donc, non de bâtir Jérusalem, mais d'en faire une ville forte, capable de soustraire aux insultes de l'ennemi les Juifs et les tombeaux de leurs ancêtres.

Cette autorisation ne peut donc être le *dabar* visé par l'ange, puisque ce *dabar* concerne la restauration et la reconstruction de Jérusalem considérée dans son ensemble et non dans une de ses parties.

Quand les partisans de la 20e année ajoutent que l'on ne rencontre point dans la Bible une autre autorisation de bâtir Jérusalem, ils commettent encore la même confusion entre la ville et ses fortifications. Pour être exacts, ils devraient dire que l'on ne trouve point une autre permission de bâtir les *murs*. Mais on voit la réponse : le *dabar* regarde Jérusalem sans aucune spécification.

(1) Aggée I.

Il est encore inexact de dire que l'Ecclésiastique considère Néhémie comme le constructeur de Jérusalem. Cet écrivain sacré dit que les Juifs conserveront éternellement le souvenir du grand patriote parce qu'il a bâti les murs, les portes et les maisons, c.-à-d. les édifices publics (1). L'Ecclésiastique n'affirme donc point que Néhémie soit le reconstructeur de Jérusalem. Le langage biblique est tout autre à l'égard de Cyrus. Isaïe lui attribue, à l'avance, l'honneur de la reconstruction de Jérusalem et des villes de Juda (2). De fait, il mérita ce titre glorieux. En renvoyant les Juifs dans leur pays et dans leurs villes ne devenait-il pas la cause première de la reconstruction de Jérusalem et des villes de Juda ? Il est évident, en effet, que les Juifs n'allaient pas habiter leurs villes sans les rebâtir, non pas précisément comme autant de places fortes, mais comme autant de lieux de séjour durable.

Les partisans de la présente opinion prétendent expliquer les larmes de Néhémie en disant qu'elles furent occasionnées par le récit des ruines que Nabuchodonosor avait amenées sur Jérusalem.

Ne sent-on pas que cette interprétation est forcée ? Le récit d'un désastre arrivé deux cents ans auparavant et que Néhémie entendait peut-être pour la millième fois, aurait provoqué des larmes subites, des jeûnes et des mortifications ? Non. Une ruine récente, et dont on a la preuve au chapitre IV d'Esdras, est la seule et véritable explication d'une si grande douleur.

La chronologie serait-elle un argument plus solide ? Ceux qui tiennent pour la 20e année disent que le roi Artaxercès I fut associé au pouvoir ou commença son

(1) Ecclésiastique XLIX 15 f. Néh. I-III.
(2) Isaïe XLIV-XLV.

règne en 474. Nous répondrons à ceci que l'une et l'autre manière de dater la 20e année d'Artaxercès sont absolument vaines. Ce n'est que grâce à une habile combinaison d'un passage de Thucydide et d'un texte de Diodore de Sicile que l'on a cru pouvoir soutenir ces deux hypothèses. Pour ce qui est de la corégence qui aurait commencé au moment de la guerre contre les Grecs, il faudrait démontrer que les années ont été comptées comme *années de règne séparé*. Sans cela, l'hypothèse n'aboutit à aucun résultat. Mais si les années de corégence entrent dans le nombre des années de règne, qui ne voit que l'on peut emboiter, les uns dans les autres, à peu près tous les règnes et bouleverser ainsi la chronologie ?

Si Artaxercès compta ses 40 ans au moment de son association, il faut dire qu'il fut associé en 465, puisque ses 40 ans se terminent en 425 ; s'il commença à régner en 474 ou s'il fut associé à ce moment, il faut dire qu'il a régné 50 ans et non 40 comme le disent tous les historiens anciens. Pourquoi les partisans de la présente opinion n'ont-ils pas réfléchi que ce roi ayant terminé en 425 ses 40 ans de règne, *sa 20e année ne peut être autre que* 445 ? Ce simple fait démolit tout le système et nous dispense de le discuter plus longuement.

Toutefois, nous ajouterons que ses autres fondements n'ont pas une plus grande valeur que l'argument tiré de la chronologie. Cette opinion fixe les 70 semaines sur le Saint des Saints alors que le texte les détermine *sur le peuple et sur la ville*. Après avoir, contre le texte, fixé les semaines sur le Messie, elle les compte et doit les compter sur ce personnage divin. Elle détruit ainsi la seule preuve irréfutable que la prophétie porte en elle-même de sa réalisation historique. Terminons en renvoyant au

travail où nous avons montré que Néhémie est venu en 385 et non en 457 ou 445 (1).

X. Artaxercès Mnémon : 385 av. J.-C.

Bruno d'Asti (2) qui fut évêque de Segni et cardinal et qui vivait vers 1125, fait aussi partir les semaines de la permission accordée à Néhémie. Ce qu'il y a de curieux dans son système, c'est qu'il considère les 7 semaines comme des semaines de jours et les 62 comme des semaines d'années. Le point de départ des deux séries a donc lieu dans la même année, 20ème d'Artaxercès, et ce roi paraît être Artaxercès Mnémon.

A ce système nous objectons qu'il est obligé de s'appuyer sur des semaines d'inégale longueur et de prendre comme point de départ un décret qui ne répond point au *dabar* de l'ange et, enfin, qu'il n'obtient pas une chronologie exacte même en partant de l'an 385, 20ème d'Artaxercès II. Les 62 semaines se terminent en l'an 49 de notre ère. Il ne paraît pas qu'un *oint* ait été mis à mort à ce moment. D'autre part, la semaine 1 serait séparée de ces 69 semaines ou aurait une longueur d'environ 20 ans, Bruno la rapporte à l'Antéchrist.

XI. Décret d'Artaxercès (Esdras VII) : 359 av. J.-C.

Esdras, fils de Seraja, était un prêtre fort versé dans la loi de l'Éternel. Il s'était rendu à la cour afin d'obtenir la sanction royale en faveur des lois de Moïse. Dieu, qui protégeait son prêtre fidèle, avait disposé favorablement

(1) Cf. Chronologie d'Esdras et de Néhémie. Paris, Maisonneuve, (*Muséon* 1900, p. 191-224).

(2) Migne, tome 165, p. 832-833, Homelie CXII.

l'esprit et le cœur d'Artaxercès. Aussi celui-ci accorda-t-il tout ce qu'avait demandé le scribe, et lui remit un important décret dont on peut lire la teneur au chapitre VII du livre dit d'Esdras.

C'est dans ce décret que des exégètes de grand talent trouvent le point de départ des 70 semaines. Il remplit, disent-ils, les conditions requises par l'ange Gabriel. Toutefois ces interprètes ne donnent pas leur opinion comme certaine ; mais, à leur avis, elle a le mérite de bien cadrer avec la chronologie la plus universellement adoptée. Artaxercès, par cet édit, autorise Esdras à reconstituer la société politique et religieuse des Juifs ; il lui donne le pouvoir législatif, judiciaire, exécutif. Muni de tous ces pouvoirs, Esdras travaille à faire de ses compatriotes un peuple distinct de ceux qui l'entourent. Le roi l'autorise même à établir des tribunaux chargés de veiller à la sécurité publique ; mais comment sauvegarder la société naissante si Jérusalem reste à la merci de ses ennemis, si ses magistrats n'ont aucune demeure dans la Ville Sainte ? Le droit de relever les murailles de la ville, de bâtir ses places et ses palais, est donc virtuellement contenu dans le décret du roi de Perse.

Ce droit, d'ailleurs, est exprimé en termes assez clairs. Artaxercès, en effet, accorda au scribe tout ce qu'il avait demandé. Mais n'aurait-il point sollicité la restauration de la ville et de ses murs s'il ne l'avait trouvée comprise dans l'édit royal ? Le roi permet à Esdras et à ses concitoyens de faire avec le reste de l'argent tout ce qui leur paraîtrait bon en se conformant à la volonté de leur Dieu. Mais la volonté de l'Éternel, exprimée par la bouche de ses prophètes Isaïe et Jérémie, n'était-elle pas la restauration de Jérusalem ? Les Juifs pouvaient donc se croire autorisés à rebâtir leur ville.

C'est ainsi d'ailleurs qu'Esdras avait entendu l'édit du roi. Ecoutez ce qu'il dit :

« L'Éternel vient de nous faire grâce en nous laissant quelques réchappés et en nous accordant un abri en son saint lieu afin d'éclaircir nos yeux et de nous donner un peu de vie au milieu de notre servitude. Car nous sommes esclaves ; mais Dieu ne nous a pas abandonnés dans notre servitude. Il nous a rendus les objets de la bienveillance des rois de Perse pour nous conserver la vie afin que nous puissions bâtir la maison de notre Dieu et en relever les ruines, et pour nous donner une retraite en Juda et à Jérusalem (1) ».

Esdras se jugeait donc autorisé à relever les murailles de Jérusalem et il les bâtit en effet, car nous savons par Néhémie que la 20ᵉ année du même roi elles venaient d'être renversées.

A toutes ces considérations, les partisans de la 20ᵉ année objectent l'état de Jérusalem qui n'aurait pas changé depuis les Chaldéens ; l'explication donnée aux larmes de Néhémie ; le titre de restaurateur de Jérusalem donné à ce grand patriote ; l'édit même d'Esdras qui ne parle que du temple et enfin la chronologie de toute cette période qui se trouve être exacte si on suppose que le roi Artaxercès a été associé au trône ou s'il a commencé son règne en 474.

Ces objections ne nous paraissent pas avoir grande valeur. Aussi la 7ᵉ année serait-elle l'opinion la plus probable ; mais elle nous paraît inadmissible.

Le décret donné à Esdras ne remplit qu'une des conditions du *dabar*, c.-à-d. la restauration religieuse de Jéru-

(1) Esdras I, IX, 8-10.

salem. Il ne parle point de la reconstruction de Sion. De plus, cette opinion comme celle qui tient pour l'an 445 et le firman qui aurait été donné à Néhémie en cette année, fixe les 70 semaines sur le Sauveur ce qui est absolument contraire au texte de la prophétie. Enfin, comme nous l'avons démontré ailleurs (1), le scribe est venu à Jérusalem en 353 et non en 457, ou 399 (av. J.-C.) et les 70 semaines qui partent de ce décret finissent en l'an 137 de notre ère.

§ II. Légitimité d'une interprétation nouvelle.

Après avoir pris connaissance des opinions que nous venons d'énumérer, le lecteur n'hésitera pas à reconnaître avec nous qu'il n'y a dans l'interprétation des 70 semaines aucune tradition ferme.

Les Évangiles ne les rapportent point au Sauveur ; St Justin n'en fait pas usage contre Tryphon et les traducteurs sont en désaccord sur beaucoup de points importants.

On s'est demandé si le nombre 70 était un nombre indéterminé ou s'il équivalait à 490 ans. Les Testaments des Patriarches ne se préoccupent nullement du nombre des années de ces 70 semaines et plusieurs exégètes modernes voient dans ce chiffre l'annonce d'une période indéterminée.

On a examiné si les semaines étaient réellement des semaines, si elles n'étaient point des décades, des jubilés de 49, de 50 ou de 100 ans, des périodes quelconques. Ainsi le livre d'Hénoch voit dans ces 70 semaines 70 périodes.

(1) Chronologie d'Esdras et de Néhémie.

Après avoir admis que ces 70 semaines étaient de vraies semaines, il a fallu rechercher si elles étaient des semaines de jours, de mois ou d'années et, quand on s'est arrêté à des semaines d'années, il a été nécessaire d'examiner si elles se composaient d'années lunaires ou solaires.

Était-ce la fin des recherches ? Non. Beaucoup d'exégètes se sont demandé si les semaines avaient toutes la même longueur. Quelques-uns ont vu des semaines de même longueur dans les semaines 7 et 62 ; d'autres dans les semaines 62 et 1. Ceux-ci ont prétendu que les semaines 7 étaient indéterminées ; ceux-là, que la semaine 1 était d'une centaine ou même d'un nombre indéfini d'années. Tels sont, notamment, les critiques qui font courir les 7 semaines de la persécution d'Antiochus à N. S. et la semaine 1 de la mort d'Hyrcan à la ruine de Jérusalem, ou encore de la mort du Sauveur à la fin du monde.

Les points de départ, on l'a vu, sont fort variés ; les points d'arrivée ne le sont guère moins.

La place des trois sections 7-62-1, les unes par rapport aux autres, n'est pas la même chez tous les exégètes. Les uns comptent les 7 semaines avant les 62 ; les autres à la suite de ces 62 semaines ; quelques-uns même après la semaine 1. Beaucoup les font rentrer dans la série 62 en les faisant partir d'un même point de départ, ou d'un point de départ différent.

Les *maschiah* sont, pour les uns, des grands-prêtres et des rois ; pour d'autres, ce sont des grands-prêtres et l'onction elle-même ; pour plusieurs, le Sauveur du monde ; pour quelques-uns, Enoch et Elie.

Les opinions sont nombreuses et chacune peut se prévaloir du témoignage de quelque maître de l'Eglise. Nous

devons donc avouer avec S[t] Jérôme « que les hommes les plus érudits ont beaucoup discuté sur cette question et que chacun a exposé sa manière de voir dans les limites où son intelligence avait pénétré le problème (1) ». Ajouterons-nous avec le même docteur « qu'il est dangereux de se faire juge des opinions des maitres de l'Église et de préférer l'un à l'autre, et qu'il vaut mieux exposer ce qu'ils ont cru et laisser le lecteur suivre l'opinion qui lui plaira ? (2) » Alors nous dirons tous avec le savant dom Calmet que l'opinion qui arrête les semaines à l'époque d'Antiochus n'a rien de contraire à la foi et nous pourrons l'agréer avec Mgr Meignan et d'autres exégètes dont les opinions ne sont point publiées.

Préférez-vous ne point faire de choix ? Vous pourrez invoquer l'exemple de S[t] Thomas qui n'a point fait usage de cette prophétie dans sa démonstration de la doctrine catholique.

Pensez-vous qu'on puisse faire de nouvelles recherches ? Vous pourrez-vous autoriser du témoignage de Bossuet, qui, parlant des divergences des Pères au sujet de l'Apocalypse, s'écrie : « Il est permis d'aller à la découverte, personne n'en doute ; et quand on dira que les Pères n'ont pas tout vu ou qu'on peut même aller plus loin qu'ils n'ont fait, on manquera d'autant moins au respect qui leur est dû, qu'il faudra encore avouer de bonne foi que ce petit progrès que nous pouvons faire dans ces pieuses éruditions est dû aux lumières qu'ils nous ont données. Le même esprit qui préside à l'inspiration des prophètes préside aussi à leur interprétation. Dieu inspire

(1) S[t] Jérôme in Danielem, Migne, tome 25, p. 542.
(2) *ibidem.*

quand il veut ; il donne aussi quand il veut l'intelligence (1) ».

Terminons par ce passage de Mgr Meignan : « Les docteurs et les exégètes catholiques sont très partagés sur le sens exact de la prophétie. L'Église n'a rien défini sur la manière de l'expliquer et elle ne le fera sans doute jamais.... Il faut accorder en fait d'exégèse, quand la tradition n'est ni constante ni universelle, une liberté prudente et ne pas fermer la voie à des progrès non seulement possibles mais désirables... (2) ».

Ainsi la question des 70 semaines est une question libre et les exégètes catholiques peuvent, sans être téméraires, donner à la prophétie de Daniel une interprétation nouvelle, pourvu qu'elle repose sur des bases sérieuses.

§ III. Origine de ce travail.

Nous lisons au chapitre IX de Daniel que le prophète avait compris d'après les livres que le nombre des années de la ruine de Jérusalem était de 70 ans. « *La 1e année de Darius,.... moi Daniel, je compris dans les livres, du nombre annoncé par l'Éternel à Jérémie,* 70 *ans pour l'accomplissement des ruines de Jérusalem* ».

Le verbe hébreu *bin* a, dans ce passage, le sens de *comprendre*. Les exégètes qui le rendent par *voir* ne lui donnent pas toute l'ampleur de la signification qu'il possède. Il est en effet accompagné de trois régimes savoir : où ? dans les livres ; quoi ? 70 ans de ruines ; d'où cela ? du nombre annoncé par l'Éternel à Jérémie.

Le verbe (*bin*), ayant ces trois régimes, signifie com-

(1) Explication de l'Apocalypse. Préface XVII-XVIII.

(2) Les derniers prophètes d'Israël, p. 101 et 102.

prendre. « *Intellexi ex numero a Jehovah dato* », « du nombre indiqué par l'Eternel, je compris, je conclus, qu'il devait s'écouler 70 ans pour les ruines de Jérusalem ».

Daniel a connu ces 70 ans par voie déductive ; c'est donc qu'ils n'étaient pas explicitement annoncés par Jérémie. Il a compris une chose qui n'était pas exprimée en termes formels : il a donc interprété les paroles de la prophétie de Jérémie.

Dans le même chapitre IX de Daniel l'ange dit au prophète : « *Sache donc et comprends* ». Nous répétions ces paroles et nous réfléchissions, sans toutefois arriver à en pénétrer le sens caché. « Sache donc et comprends ! » Comprendre la prophétie ? Aurait-elle donc besoin d'une attention et d'une étude spéciales ? Sans doute, car en la lisant on s'aperçoit qu'elle est difficile à comprendre. Mais, où Daniel puisera-t-il l'intelligence du message divin ?

Pendant que nous méditions et que nous cherchions une réponse à toutes les demandes qui surgissaient dans notre esprit, le premier verset du chapitre IX nous est revenu à la mémoire. « *Du nombre donné par l'Éternel à Jérémie*, JE COMPRIS *qu'il davait s'écouler* 70 *ans pour les ruines de Jérusalem* ». Peut-être, nous sommes-nous dit, peut-être l'ange invite-t-il le prophète à se reporter à l'interprétation qu'il a donnée au nombre 70 annoncé à Jérémie ?

Peut-être Gabriel laisse-t-il entendre au prophète que les 70 semaines doivent être expliquées par le procédé adopté pour les 70 ans ? Peut-être, et sans doute nous restait-il à chercher s'il n'y a pas identité d'explication entre les 70 ans et les 70 semaines.

Nous avons donc examiné d'abord quel système d'inter-

prétation Daniel pouvait avoir appliqué aux 70 ans de Jérémie annoncés au chapitre XXV. De là est sorti le travail qui fait l'objet du premier livre de ces Essais. Quand il fut achevé, nous vîmes se dégager un système d'interprétation assez simple, savoir : un seul nombre 70 tombe sur deux sujets distincts : le peuple et la ville. D'où il suit qu'on peut le dédoubler en deux séries d'égale longueur. Nous obtenons ainsi 70 ans de servitude pour le peuple, et 70 ans de ruines pour la ville. Logiquement distinctes entre elles, ces deux séries étaient encore pratiquement distinctes.

Telle fut la manière dont Daniel expliqua les 70 ans de Jérémie comme on le voit par les deux premiers versets de son chapitre IX et ce serait à ce système d'interprétation que l'ange inviterait le prophète à recourir pour avoir l'intelligence des 70 semaines : « sache donc et comprends ! »

Nous avons alors tenté de faire aux 70 semaines l'essai de ce mode d'exégèse et l'adaptation nous ayant paru bonne, nous en offrons, dans un second livre, le résultat assez complet aux méditations des théologiens et des exégètes qui ont étudié la question dans la tradition et dans son état actuel.

PREMIÈRE PARTIE

PROPHÉTIE DES 70 ANS.

La prophétie des 70 ans dans Jérémie, Ch. XXV, v. 11, nous paraît avoir été fort mal interprétée. Les commentateurs ont, en effet, confondu deux faits bien distincts : les *ruines* de Jérusalem et l'*asservissement* du peuple juif. Ils ont même identifié cet asservissement avec une captivité réelle, ne tenant, en cela, aucun compte du texte hébreu et des versions anciennes.

A cause de ces erreurs qui dominent encore dans les ouvrages les plus récents, nous voulons faire connaître ici notre manière d'entendre la prophétie des 70 ans de Jérémie ; d'autant plus que notre interprétation servira de type, ainsi que nous l'avons déjà dit, à l'interprétation des 70 semaines de Daniel.

Dans un premier chapitre, nous réfuterons les opinions des commentateurs sur la captivité des Juifs : dans un second, nous donnerons ce qui nous a paru être la véritable explication de cette prophétie.

CHAPITRE PREMIER.

Captivité des Juifs.

Préliminaires.

Les exégètes ont vu la captivité des Juifs dans le verset 11 du chapitre XXV de Jérémie. Il est ainsi conçu : « *Et erit universa terra haec in solitudinem et in stuporem ; et servient omnes gentes istae, regi Babylonis, septuaginta annis. Toute cette terre sera une ruine, un désert et toutes ces nations serviront le roi de Babylone, pendant 70 ans.* » L'exil aurait duré 70 ans : c'est là du moins l'opinion des exégètes.

Pour ne pas recourir à de longues citations des auteurs anciens et modernes, nous empruntons la plume de M. l'abbé H. Lesêtre dans son article du Dictionnaire biblique (1) :

« *4° Durée de la captivité.* — Par deux fois, Jérémie (XXV, 12 ; XXIX, 10) annonce que la captivité durera soixante-dix ans. Il fait cette prophétie la quatrième année de Jojakim (609-598) par conséquent en 606. Il est tout naturel de penser que les soixante-dix ans en question partent de cette date. Ils aboutissent alors à l'année 536, qui fut l'année où Cyrus s'empara de Babylone et permit aux Juifs de retourner en Palestine sous la conduite de Zorobabel. D'autres préfèrent placer ces soixante-dix ans entre la destruction du premier temple (588) et l'achèvement du second (516). Cette seconde hypothèse parait moins vraisemblable que la première, parce que

(1) Vigouroux, Dict. Biblique, 1re éd., t. II, p. 23.

Jérémie, XXV, 12, XXIX, 10 donne comme un second terme de sa période la conquête du pays chaldéen et nullement la reconstruction du temple. D'ailleurs, la captivité ne dura cet espace de temps que pour une partie des déportés de Juda. Il y eut, en effet, comme on l'a vu, quatre départs en 606, en 598 et en 582 ou environ et deux retours principaux avec Zorobabel en 536, avec Esdras en 459. La captivité dura ainsi de quarante-six à cent quarante-sept ans, suivant qu'on prend les dates les plus rapprochées ou les plus éloignées l'une de l'autre. Pour ceux du royaume d'Israël, déportés en 733 et 721, l'exil dura beaucoup plus longtemps ».

On verra dans la suite la réfutation des opinions exprimées ici.

Avant de donner la véritable signification du texte de Jérémie, il importe de rechercher ce que fut, dans l'histoire et dans la pensée des prophètes, cette captivité que les commentateurs voient dans notre texte. Pour plus de facilité nous examinerons le point de départ, le terme et la durée de l'exil.

La durée n'a jamais été l'objet d'aucune controverse chez les historiens et les commentateurs anciens ou modernes. Tous ont pensé que la captivité de Juda devait durer 70 ans, et tous se sont efforcés de montrer, au moyen de l'histoire et de la chronologie, la réalisation de ces 70 ans.

Le commencement et la fin, au contraire, ont soulevé de longues discussions. La principale raison qui empêche les commentateurs de s'entendre sur ces deux points, se trouve dans l'interprétation qu'ils donnent aux textes où la Bible annonce la captivité. et aux chapitres où sont prédits les 70 ans. Cette interprétation est inexacte.

Comme nous le verrons, les passages prophétiques qui annoncent la captivité ne contiennent point le nombre 70 et ils n'indiquent ni le commencement ni la durée de l'exil. Ceux qui font mention de 70 ans (1), interprétés dans le sens de 70 ans d'une captivité qui se confond avec les ruines de Jérusalem ou dans le sens de 70 ans de captivité seulement, ne parlent point de 70 ans de captivité au moins dans un sens exclusif et direct. Ils prédisent 70 ans de servitude pour les Juifs et de domination pour Babylone. Mais la servitude et la captivité présentent évidemment deux concepts assez différents pour ne pas être confondus à moins de raisons spéciales. D'autre part l'histoire, sinon le texte lui-même, ne nous permet point de confondre les 70 ans de ruines de Jérusalem avec les prétendus 70 ans de captivité.

Or, si la Bible ne prédit point 70 ans d'exil, il devient impossible de montrer la réalisation d'une prophétie qui n'existe pas et de justifier les 70 ans de ruines dont parle Zacharie (2) 16 ans après la fin de la captivité.

Une seconde raison qui explique les controverses anciennes, c'est l'incertitude où se trouvaient certains exégètes relativement à la chronologie de cette époque. Plusieurs, appuyés sur le vrai terme de l'exil et sur leur croyance aux prétendus 70 de captivité, prirent pour point de départ de l'exil telle année ou telle autre, selon qu'ils admettaient telle ou telle opinion sur le nombre des années de règne de Nabuchodonosor et de ses successeurs, sur l'année où Cyrus prit en main le sceptre de Babylonie.

Ainsi, de l'année qui marque le terme de la déportation, ils remontèrent, les uns à la 13e année de Josias, les

(1) Jérémie XXV, 11 et XXIX, 10.
(2) Zacharie I, 12.

autres à la 4e ou à la 11e de Jojakim. C'était placer le point de départ là où il est impossible de le trouver à l'aide des données historiques.

D'autres exégètes, au contraire, placèrent le point de départ là où il faut évidemment le placer d'après l'histoire et la Bible ; mais ils échouèrent quand ils voulurent montrer la réalisation de 70 ans de captivité. Ou ils ne purent compter 70 ans, ou ils se trouvèrent dans l'obligation soit de reculer le terme de l'exil, soit d'augmenter le nombre des années qui s'écoulèrent entre la prise de Jérusalem et la ruine de Babylone. C'est ainsi que les uns reculèrent le terme de l'exil jusqu'au temps de Darius, fils d'Hystaspe, et donnèrent comme preuve de leur opinion l'identification de la captivité avec les ruines de Jérusalem. Les autres comptèrent 70 ans entre la prise de Sion et l'entrée de Cyrus à Babylone.

Devant toutes ces controverses et ces divergences d'opinions, nous avons pensé qu'il ne serait pas téméraire d'examiner si, parmi les trois questions précédentes, celle qui était relative à la durée de l'exil et qui était reçue sans conteste par tous les commentateurs devait en réalité être admise comme indubitable. Nous avons donc étudié les textes où étaient annoncés les 70 ans et nous croyons pouvoir conclure que, dans Jérémie, il n'y a point l'annonce de 70 ans de captivité, et que l'exil n'a duré que 49 ans.

Article I.

Commencement de la captivité.

Les différentes dates que les interprètes donnent pour le commencement de la captivité sont la 13e année de Josias, la 4e et la 11e de Jojakim, la 11e de Sédécias.

Les trois premières sont inacceptables. Elles reposent sur la supposition que la captivité devait durer 70 ans. Voyons-les cependant.

Beaucoup d'auteurs anciens ne comptaient que 30 ans depuis la 11ᵉ année de Sédécias jusqu'à la 1ʳᵉ de Cyrus c.-à-d. jusqu'à la fin de la captivité. L'exil devant, d'après eux, durer 70 ans, il leur fallait, pour trouver le commencement de ces 70 ans, remonter de 40 années en arrière. Là où tombaient ces 40 ans, là était le vrai commencement des 70 années de l'exil. Le calcul aboutit à la 13ᵉ année de Josias : cette année marque donc le commencement de la déportation de Juda.

Trois autres raisons, au dire de ces exégètes, viennent confirmer ce raisonnement. Les 70 ans concernaient aussi la domination de Babylone (1). Or c'est, prétendent-ils, en cette 13ᵉ année de Josias que Ninive fut détruite et que Babylone commença à dominer sur les royaumes de l'Ouest et du Sud-Ouest. C'est encore en cette 13ᵉ année de Josias que Jérémie reçut sa mission et inaugura ses prophéties (2). Enfin, Nabuchodonosor et ses successeurs n'ayant régné que 47 ans, il faut, pour compléter le nombre 70, ajouter 23 ans. Ces 23 ans sont précisément les années du règne de Nabopolassar et ils nous conduisent à la 13ᵉ année de Josias.

S'il est à peu près exact qu'il y ait 40 ans (3) entre la 13ᵉ année de Josias et la 11ᵉ de Sédécias, il est faux que de la ruine de Sion à la chute de Babylone, il ne se soit écoulé que 30 ans. Aujourd'hui les meilleurs chro-

(1) Cf. Jérémie, XXIX, 10.
(2) Cf. I, 1-12.
(3) Il y a juste 41 ans y compris la 13ᵉ de Josias et la 11ᵉ de Sédécias : 40 ans si on omet la 13ᵉ de Josias.

nologistes, avec Eusèbe, S. Jérôme, Ptolémée, Bérose etc., donnent une cinquantaine d'années pour le laps de temps qui s'écoula entre ces deux dates. Si la captivité de Juda et la domination de Babylone commençaient en la 13e année de Josias, il faudrait donc leur attribuer une durée de 90 ans et non de 70 seulement.

D'ailleurs, il paraît certain que Ninive ne fut détruite que vers 608 (av. J.-C.). De plus, sous le règne de Josias, les Juifs n'eurent point à souffrir de la part des Babyloniens (1) et ils ne furent point déportés sous ce monarque. Le livre de Jérémie place la première déportation en la 7e année de Nabuchodonosor, soit 11 ans après la mort de Josias, et le livre de Daniël mentionne la déportation de quelques jeunes princes en la 3e année de Jojakim (2), c.-à-d. en la dernière année de Nabopolassar.

Enfin, si les 70 ans annoncés par Jérémie (XXIX) concernent la suprématie de Babylone, il n'est point fait mention de 70 ans d'exil et les 70 ans annoncés au chapitre XXV ne parlent point de *captivité*. Et pourtant toute la raison d'être de cette première opinion sur le commencement de l'exil se trouve dans la prédiction de 70 ans de captivité.

D'autres commentateurs, appuyés sur une chronologie différente, ont inventé un autre point de départ. Jérémie, au chapitre XXVII, verset 7, dit que les nations serviront Nabuchodonosor, son fils et son petit-fils. Or précisément, disent ces auteurs, la somme des années de règne du grand roi et de ses successeurs donne 70 ans. Ce sont

(1) IV R. XXII : 20.

(2) Cette 3e année est la 4e d'après la manière de compter de Jérémie, du livre des Rois et des Juifs, comme nous l'avons montré dans les Annales de St-Louis des Français.

donc les 70 ans annoncés au verset 11 du chapitre XXV et la captivité commence évidemment en la 4e année de Jojakim qui est, à leur avis, la 1re année de Nabuchodonosor.

N'est-ce pas, continuent-ils, en cette année que le roi de Babylone soumit plusieurs petits états de l'Occident et emmena captifs Daniel et ses compagnons (1) ?

Si nous ne pouvons, contre cette seconde opinion, alléguer un argument tiré de la chronologie, puisque nous comptons, nous-mêmes, près de 70 ans entre la 1re année de Nabuchodonosor et la prise de Babylone, nous pouvons, du moins, invoquer le vrai sens des chapitres XXV et XXVII de Jérémie.

Dans ces chapitres, le prophète annonce une servitude sans préciser ce qu'elle sera, impôt, captivité ou successivement l'un et l'autre. Consistera-t-elle, en effet, dans la seule obligation de payer un impôt quelconque aux rois de Babylone pendant 70 ans ? Sera-t-elle une captivité, une déportation, pendant ce même nombre d'années ? Ou bien encore ne serait-elle point successivement une servitude et une captivité ? Le prophète reste muet sur ce point. C'est à nous à le déterminer à l'aide du contexte et de l'histoire.

Or le contexte et l'histoire ne prouvent point que ces 70 ans soient 70 années de *captivité*. Il y a, en effet, des expressions particulières, des mots spéciaux pour désigner la captivité, et aucune de ces expressions, aucun de ces mots n'est employé dans les chapitres XXV et XXVII de Jérémie. De plus, l'exil de Daniel et de ses compagnons ne peut être appelé *captivité de Juda*.

Ce dernier argument est décisif. Qui pourrait croire

(1) Dan I, 1-3.

que l'exil de quelques jeunes gens constitue la captivité de la nation juive ? — Direz-vous que c'est le commencement de l'exil ? Mais le point de départ des années de la *captivité de Juda* ne peut tomber qu'en l'année où l'on peut dire : *Juda est captif*. Autrement depuis la 4e année de Jojakim jusqu'à la 11e de Sédécias la nation juive aurait été *captive* en Babylonie et *non captive* au pays de ses ancêtres.

Enfin, une troisième hypothèse place le commencement des 70 ans en la 11e année de Jojakim, au temps de l'exil de Jojakin. Après la déportation de ce roi, le prophète Jérémie écrit aux captifs : « *Bâtissez des maisons et habitez-les ; plantez des jardins et mangez-en les fruits..... Dès que* 70 *ans seront écoulés pour Babylone je me souviendrai de vous et j'accomplirai à votre égard ma bonne parole en vous ramenant en ce lieu* (1) ».

Des commentateurs se sont fondés sur ces paroles de Jérémie pour placer le point de départ des années de la captivité en l'année de la déportation du roi Jojakim. Le prophète, disent-ils, annonce aux exilés qu'ils resteront captifs pendant 70 ans ; Ezéchiel date ses prophéties de l'exil de ce roi et il est possible de compter 70 ans jusqu'à l'avènement de Cyrus.

— Nous ne nous arrêterons pas à montrer comment il est impossible de compter 70 ans depuis la 11e année de Jojakim (597) jusqu'à la 1re de Cyrus (538) ou jusqu'à la 2e de Darius fils d'Hystaspe (520). Il s'est, en effet, écoulé 60 ou 80 ans.

Passons à l'argument d'Ecriture sainte.

Contrairement aux prétentions des exégètes qui soutiennent l'opinion présente, le chapitre XXIX de Jérémie ne

(1) Jérém., XXIX, 50.

prédit point 70 ans de captivité pour les exilés. Il constate seulement que les Juifs, déportés avec Jojakim, resteront à Babylone jusqu'à ce que 70 ans se soient écoulés sur cette ville, sans dire à quel moment commencent ces 70 ans de domination babylonienne. Pour connaître le nombre des années de l'exil de Jojakim et des siens, il faudrait savoir si la domination babylonienne sur les pays de l'Occident commençait à ce moment précis, ou si elle avait déjà commencé depuis plusieurs années, ou si elle ne devait prendre naissance que quelques années plus tard. Cette prééminence des Babyloniens existait-elle depuis longtemps ? L'exil ne devait pas durer 70 ans. Ne devait-elle, au contraire, se faire sentir que plus tard ? La captivité durerait plus de 70 années. Toute la question se réduisait donc à connaître le moment où la domination babylonienne se fit sentir sur les pays situés à l'Ouest et au Sud-Ouest. Nous traiterons ce point dans un autre travail. Disons ici que les 70 ans n'ont commencé ni en la 11e année de Jojakim ni dans les années qui suivirent : ils étaient commencés depuis près de 10 ans.

Après avoir réfuté les opinions précédentes il ne reste plus que la quatrième qui nous semble, non seulement plus probable que les autres, mais seule vraie.

Voici nos raisons :

L'Ecriture ne fixe aucun commencement pour la captivité des Juifs. De plus cet exil est encore prédit après la déportation de Jojakim et l'histoire n'enregistre l'exil de Juda qu'à partir de la ruine de Jérusalem.

Si le lecteur veut se donner la peine de lire les nombreux passages où Jérémie parle de la captivité, il ne trouvera aucun texte qui détermine le commencement et la durée de cet exil. Voyez, en effet, les textes suivants.

Jér. VIII, 3 « La mort sera préférable à la vie pour tous ceux qui resteront de cette méchante race dans tous les lieux où je les aurai chassés, dit l'Éternel ».

V, 19 « Pourquoi, diront les Juifs, pourquoi l'Éternel notre Dieu a-t-il fait cela ? Tu leur répondras : comme vous m'avez abandonné et que vous avez servi des dieux étrangers dans votre pays, ainsi vous servirez des étrangers dans un pays qui n'est pas le vôtre ».

IX, 15 « Voici je vais nourrir ce peuple d'absinthe... : je les disperserai parmi des nations que n'ont connues ni eux ni leurs pères.... ».

X, 18 « Car ainsi parle l'Éternel : voici cette fois je vais lancer au loin les habitants du pays ».

XIII, 19 « Tout Juda est emmené captif ; il est emmené tout entier captif ».

XV, 2 « S'ils te disent : où irons-nous ? Tu leur répondras : ainsi parle l'Éternel : à la captivité ceux qui sont pour la captivité ».

XVI, 13 « Je vous transporterai de ce pays dans un pays que vous n'avez point connu ni vous ni vos pères ».

XVI, 15 « L'Éternel est vivant, lui qui fait monter les enfants d'Israël du pays du nord ».

XX, 10 « La nation qui pliera son cou sous le joug du roi de Babylone et qui lui sera soumise, je la laisserai dans son pays, dit l'Éternel ».

XXIX, 10 « Dès que 70 ans seront accomplis pour Babylone, j'accomplirai à votre égard ma bonne parole en vous ramenant en ce lieu ».

XXX, 18 « Voici je ramène les captifs des tentes de Jacob ».

XXXI, 23 « Voici ce qu'on dira dans le pays de Juda et dans ses villes quand j'aurai ramené leurs captifs ».

XXXII, 37 « Voici : je les rassemblerai de tous les pays où je les ai chassés, je les ramènerai dans ce lieu et je les y ferai habiter en sûreté ».

XXXIII, 11 « Louez l'Éternel des armées.... car je ramènerai les captifs du pays, je les établirai comme autrefois, dit l'Eternel ».

XXXIII, 26 « Car je ramènerai leurs captifs et j'aurai pilié d'eux ».

Ajoutez encore les chapitres XX, 4-7, XXI et VIII : comparez avec Isaïe XXXIX, 1-7 et Michée III, 12 ; VII, 13 ; IV, 10.

Aucun de ces textes ne contient une indication précise sur le commencement de la captivité : aucun ne dit qu'elle commencera en telle année ou en telle autre.

Toutefois nous pouvons trouver dans ces nombreuses citations une indication assez probante relative au point de départ de l'exil. Cette captivité doit être la captivité de Juda, de la nation juive et non l'exil de quelques juifs. C'est à la nation que s'adressent les menaces : « *la nation qui ne pliera pas son cou* ». C'est Juda qui doit être exilé : « *tout Juda sera emmené captif* ». Ce sont tous les habitants du pays qui seront dispersés, transportés. L'Eternel parle à *tous*, les réprimande *tous* et les dispersera *tous*.

Si telle doit être la captivité de Juda, il est évident que les textes nous invitent à fixer le commencement de l'exil non en l'année où quelques juifs furent déportés, mais au temps où la nation vaincue fut définitivement entraînée loin de son pays.

Tel est certainement le sens le plus naturel des textes. Cette remarque ne suffirait-elle pas déjà à rendre de beaucoup préférable l'opinion que nous défendons ?

Les paroles précédemment citées nous montrent que

les prophéties relatives à la captivité n'ont annoncé aucune date précise qui en détermine le commencement : ils nous invitent seulement à considérer la ruine de Jérusalem comme point de départ de l'exil. D'autres textes nous prouvent d'une manière péremptoire ce que les premiers ne font qu'insinuer. Ce sont ceux qui contiennent des prophéties relatives à l'exil et qui furent prononcés peu de temps avant la ruine de Jérusalem.

Si, en effet, Juda avait été exilé dès la 13e année de Josias, dès la 4e ou dès la 11e année de Jojakim, il est évident que la captivité de la nation juive n'aurait plus été annoncée comme future et conditionnelle au temps de Sédécias. Une chose qui existe déjà ne peut plus être prédite comme devant arriver un jour. Et pourtant Jérémie 30 ans après la 13e année de Josias, 10 ans après la 4e année de Jojakim, 6 ans après la 11e de ce dernier roi annonce encore comme future la captivité de la nation juive, du roi, de sa famille, des richesses du temple, etc... Nous concluons de ces paroles de Jérémie que Juda n'était pas encore exilé sous le roi Sédécias.

Voyons maintenant les textes.

Au chapitre XXVII, Jérémie raconte qu'il fut envoyé par l'Éternel auprès des ambassadeurs d'Edom, de Moab, d'Ammon, de Tyr et de Sidon réunis à Jérusalem. Le prophète les invita à se soumettre au roi de Babylone et leur annonça la famine, la peste, la mort et l'*exil* s'ils refusaient de reconnaître la suzeraineté du monarque assyrien. Il dit les mêmes choses au roi Sédécias. Que ce prince n'écoute donc point les faux prophètes « car c'est le mensonge qu'ils prédisent afin que vous soyez éloignés de votre pays, afin que je vous chasse et que vous périssiez » (XXVII : 9).

Plus loin, au verset 22 du chapitre XXVII, Jérémie annonce que le reste des ustensiles sera transporté du temple et de la maison du roi. « Ils seront emportés à Babylone et ils y resteront jusqu'au jour où je les chercherai, dit l'Éternel, où je les ferai remporter et replacer dans ce lieu ».

Au chapitre suivant (XXVIII, 13) il répond à ceux qui annoncent la fin de la servitude : « Tu as brisé un joug de bois, tu auras à sa place un joug de fer... Je mets un joug de fer sur le cou de toutes ces nations pour qu'elles soient asservies au roi Nabuchodonosor ».

Au chapitre XXIX, verset 16, nous lisons : « Ainsi parle l'Éternel sur le roi qui occupe le trône de David, sur tout le peuple qui habite cette ville, sur vos frères qui ne sont pas allés en captivité... Je les poursuivrai par l'épée, par la famine et la peste, je les rendrai un objet d'effroi pour tous les royaumes de la terre, un sujet de malédiction et d'opprobre parmi toutes les nations où il les chassera, parce qu'ils n'ont pas écouté les prophètes ».

Au chapitre XXXII, verset 4, nous trouvons les paroles suivantes : « Sédécias, roi de Juda, n'échappera pas aux Chaldéens, mais il sera livré entre les mains du roi de Babylone.... Le roi de Babylone emmènera Sédécias à Babylone où il restera jusqu'à ce que je me souvienne de lui, dit l'Éternel. Si vous vous battez contre les Chaldéens, vous n'aurez point de succès » cf. XXXIV, 3-7.

Plus loin, XXXIV, 17-22, tous doivent être livrés entre les mains de leurs ennemis.

Au ch. XXXV, 12-18. Tous les malheurs annoncés fondront sur les habitants du pays : l'épée, la famine, la peste, la captivité.

Au ch. XXXVII, 17, Jérémie prédit encore que Sédécias sera livré aux mains du roi de Babylone.

Au ch. XXXVIII, 17-27, on trouve de nouveau l'annonce de la captivité de Sédécias et de sa maison.

Enfin le ch. XXXIX mentionne la prise de Jérusalem et la captivité d'un grand nombre de Juifs.

Ainsi donc, pendant tout le règne de Sédécias, Jérémie a prédit la captivité et encore l'a-t-il annoncée comme conditionnelle. Mais, si ces prédictions faites au temps de Sédécias sont conditionnelles, peut-on croire que le temps de la captivité ait déjà commencé, ne fut-ce que de quelques jours ? Non certes.

Direz-vous que, du temps de Sédécias, Jérémie annonçait la captivité de ceux qui restaient et non celle de Juda ? Evidemment, le prophète annonçait la déportation de ceux qui restaient ; mais ne considérait-il pas ceux qui restaient comme formant la nation juive ? Ne formaient-ils pas réellement le peuple auquel s'adressaient les reproches et les menaces ? Ainsi au chapitre XXVII, vers. 12, Jérémie a écrit ces paroles « J'ai dit la même chose à Sédécias, roi de Juda : pliez votre cou sous le joug du roi de Babylone... et vous vivrez. Pourquoi péririez-vous, toi et ton peuple, par l'épée, la famine et la peste, comme l'Éternel l'a prononcé sur la nation qui ne se soumettra pas au roi de Babylone ? » Les Juifs sont appelés *peuple*, *nation* ; Sédécias est *roi de Juda*.

Il est donc évident que la nation n'était pas exilée au moment où Jérémie prononçait cette prophétie quelques années après la déportation de Jojakin.

A ceux qui feraient l'objection précédente, il n'y a plus qu'un refuge : dire que la captivité dont les Juifs étaient menacés depuis si longtemps ne les visait pas en tant que

nation, mais en tant que particuliers. Cette dernière échappatoire est absolument vaine. Qu'on lise plutôt les textes suivants « Tout Juda sera emmené captif » (Jér. XIII, 19) « Je vais nourrir ce peuple d'absinthe » (X, 15) « ces nations seront asservies au roi de Babylone pendant 70 ans » (XXV, 11). Ce dernier verset n'est apporté que comme argument *ad hominem*. Nos adversaires croient qu'il y est question de captivité ; mais alors c'est la captivité de la nation juive : « et toutes ces nations (parmi lesquelles Juda) serviront le roi de Babylone... ». La captivité prédite devait être, on le voit, la captivité de la nation, l'exil de Juda, et non la déportation de quelques Juifs.

Et si la captivité concerne la nation, pouvons-nous commencer à compter les années qui en marquent la durée à partir de la déportation de quelques membres de cette nation soit en 606 soit en 597 ? Non, car cette captivité, tombant sur le tout, sur la nation, ne peut commencer avant que la nation soit en exil. Autrement nous aurions la nation juive captive de 606 (ou 597) à 587 et résidant, en même temps, au pays de ses ancêtres.

Ceci prouve assez que la captivité n'est pas et ne fut point successive, comme certains commentateurs le prétendent.

Si, après avoir médité les prophéties que Jérémie prononça après l'exil de Jojakin, nous étudions celles d'Ézéchiel, nous voyons que ce dernier, qui fut aussi emmené à Babylone, prophétisa la captivité des habitants d'Israël. Lisez les textes suivants :

Ézéchiel V, 12 : « Un tiers de tes habitants tombera de la peste et sera consumé par la famine au milieu de toi : un tiers tombera par l'épée autour de toi : et j'en disper-

serai un tiers à tous les vents et je tirerai l'épée derrière eux ». Éz. VI, 8 : « Mais j'en laisserai quelques restes d'entre vous qui échapperont à l'épée parmi les nations ». Éz. XII, 10 : « Cet oracle concerne le prince qui est à Jérusalem et toute la maison d'Israël qui s'y trouve : ils iront en exil, en captivité. Le prince qui est au milieu d'eux mettra son bagage sur l'épaule... il sera pris dans mon filet. Je l'emmènerai à Babylone, dans le pays des Chaldéens, mais il ne le verra pas et y mourra. Tous ceux qui l'entourent et lui sont en aide et toutes ses troupes, je les disperserai à tous les vents et je tirerai l'épée derrière eux. Et ils sauront que je suis l'Éternel quand je les répandrai parmi les nations, quand je les disperserai en divers pays ». Éz. XVII, 12 : « Voici : le roi de Babylone est allé à Jérusalem et il a pris le roi et les chefs et les a emmenés avec lui à Babylone. Il a choisi un membre de la race royale, a traité alliance avec lui et lui a fait prêter serment et il a emmené les grands du pays afin que le royaume fût tenu dans l'abaissement sans pouvoir s'élever, et qu'il gardât son alliance en y demeurant fidèle. Mais il s'est révolté contre lui en envoyant ses messagers en Égypte pour qu'elle lui donnât des chevaux et un grand nombre d'hommes. » A la suite de ces lignes vient l'annonce de la captivité de Sédécias.

Ces prophéties prononcées après la déportation de Jojakin annoncent aussi la captivité de tous ceux qui échapperont à la famine, à la peste ou à l'épée (V, 12) ; la captivité de Sédécias et la dispersion de tous ceux qui lui sont en aide (XII, 10). On y voit que ceux qui habitaient le pays formaient un royaume à la tête duquel était Sédécias et que ce royaume était encore assez fort pour oser avec quelques secours tenter de résister au puissant roi de Babylone (XVII, 12).

Ézéchiel ne dit donc rien de contraire à notre interprétation. Cela nous suffit, mais nous devons même croire qu'il nous est favorable ; car, si Juda avait déjà été captif, ses prophéties auraient eu une tout autre allure. Prophétiser contre Jérusalem et les villes de Juda, annoncer qu'elles seront privées d'habitants, c'est dire qu'elles sont habitées. Prophétiser contre Sédécias et ses troupes ; annoncer la destruction d'une grande partie des Juifs et la dispersion des autres ; prédire la ruine des hauts lieux où sont adorées les idoles, c'est supposer que la Judée renferme de nombreux habitants et qu'elle forme encore un royaume, une nation comme dit Jérémie ; c'est supposer enfin qu'au temps de Sédécias, Juda en tant que peuple n'était pas encore allé en captivité, et que l'exil de Juda ne date réellement que de la ruine de Jérusalem comme le montre l'histoire.

L'histoire, en effet, n'enrégistre pas l'exil de Juda avant l'année où Sédécias fut fait prisonnier et où Jérusalem fut livrée à la destruction.

Jérémie après avoir raconté la prise de Jérusalem, l'exil de Sédécias, la destruction de la ville, termine son récit par cette conclusion : « *Ainsi Juda fut emmené captif loin de son pays* (1) ».

C'est à partir de ce moment que Juda fut réellement captif. Jusque là, il avait eu son roi, ses princes, son gouvernement, ses grands prêtres, ses prêtres, son armée, ses habitants, etc. Quelques-uns de ses membres seulement avaient été entraînés loin de leur pays. A partir de la prise de Jérusalem au contraire, il n'y eut plus ni roi, ni prince, ni armée, ni gouvernement, ni grand' prêtre. Un petit nombre de vignerons et de laboureurs furent

(1) Jér. LII, 28 f. II R. XXV, 21 et Jérémie I. 3

laissés dans le pays sous la conduite d'un certain Guédalia, mais bientôt cet homme tomba sous les coups d'un assassin et « *alors tout le peuple, depuis le plus petit jusqu'au plus grand, et les chefs de troupes, se levèrent et s'en allèrent en Égypte parce qu'ils avaient peur des Chaldéens* (1) ».

Ainsi donc, d'après l'histoire, Juda n'a cessé de vivre en Palestine qu'à l'époque où Sion fut emportée d'assaut et ruinée de fond en comble. Il n'était donc pas exilé avant ce moment. D'où il suit que l'opinion des exégètes qui croient que Juda était déjà captif en 587 est contraire à l'histoire.

Dans Ezéchiel, XXV 3, nous trouvons aussi que la captivité de Juda eut lieu en même temps que la ruine de Jérusalem. « Ainsi, dit l'Éternel aux enfants d'Ammon, parce que tu as dit ah ! ah ! sur mon sanctuaire qui était profané, sur la terre d'Israël qui était dévastée et sur la maison de Juda qui était allée en captivité (2) ».

Moab, Séir, Edom seront punis, car aux jours de la détresse des enfants d'Israël ils se sont livrés à la vengeance contre la maison de Juda. Et c'est au temps de la ruine de Sion que ces nations se réjouissaient de la captivité de Juda. Ezéchiel, comme Jérémie, appelle captivité, détresse de la maison de Juda, l'exil qui eut lieu en 587.

On objectera peut-être qu'Ézéchiel date ses prophéties par des années de captivité ! Oui, mais il ne faut pas oublier que c'est par les années de la captivité de Jojakin et non par celles de la captivité de Juda. A-t-on jamais prouvé que la déportation de Jojakin fut la déportation de Juda ?

(1) II R, XXV, 26
(2) Ez. XXV, 3.

Il est donc acquis à la science exégétique que l'exil de Juda date de la ruine de Jérusalem et non de la 4ème ou 11ème de Jojakim, encore moins de la 13ème de Josias.

Article II.

Fin de la Captivité.

Pour ce qui concerne la fin de la captivité des Juifs nous ne rencontrons que deux opinions. L'une place le terme de l'exil vers la 2e année de Darius, fils d'Hystaspe (520), l'autre en l'année où Cyrus devint roi de Babylone (538).

Les commentateurs qui placent vers la 2e année de Darius, fils d'Hystaspe, la fin de la captivité des Juifs, prétendent que l'exil de cette nation et les ruines de Jérusalem ne furent qu'une seule et même chose dans l'histoire et dans l'esprit des écrivains sacrés. De même les années de l'exil se confondirent avec les années de ruines. Pour connaître la fin de la captivité, il suffit donc de compter 70 ans à partir de la destruction de Jérusalem par Nabuchodonosor. Ce grand roi prit et brûla Sion en la 11e année du règne de Sédécias, c.-à-d. en 587 (av. J.-C.). Si à partir de cette année nous comptons 70 ans, nous descendons jusqu'en 517. Cette dernière date est le terme extrême de la captivité et des ruines. L'histoire semble confirmer cette théorie.

Nous lisons dans Zacharie (I. 12-18) que la 2e année de Darius, Dieu, « irrité depuis 70 ans, revient de sa colère et promet la prospérité » à Jérusalem et aux villes de Juda. Nous apprenons aussi par le livre d'Esdras que vers cette année les travaux de restauration du temple furent

repris avec beaucoup d'ardeur et conduits à bonne fin. — Péréri et d'autres commentateurs anciens réfutaient cette opinion au point de vue chronologique, en montrant qu'il s'est écoulé plus de 70 ans entre la 18e année de Nabuchodonosor et la 2e année de Darius. Aujourd'hui les chronologistes sont à peu près unanimes à recevoir comme vraies les données de Clément d'Alexandrie, d'Eusèbe et de St Jérôme, données qui ont été confirmées par les découvertes modernes et qui comptent à peu près 70 ans entre la prise de Sion et la 2e année de Darius, fils d'Hystaspe.

Nous ne pouvons donc demander à la chronologie un argument pour réfuter l'opinion exposée ci-dessus ; mais pour la rejeter définitivement, il nous suffit de détruire la raison sur laquelle ses partisans essaient de l'appuyer, c.-à-d. l'identité de l'exil et des ruines, en montrant qu'il existe entre ces deux choses une distinction réelle.

Il serait superflu de s'arrêter à exposer la différence qui sépare les deux notions de captivité et de ruines ; mais voyons comment les écrivains sacrés et l'histoire ont parlé de l'exil de Juda et des ruines de Sion.

Les partisans de l'opinion que nous discutons s'appuient sur Daniel et Zacharie pour affirmer leur thèse. Daniel, disent-ils, parle de 70 ans de ruines fixés sur Jérusalem et prédits par Jérémie. Or, quand ces exégètes parcourent le livre de ce prophète, ils ne trouvent annoncés que 70 ans de captivité (1). La captivité et les ruines ne sont donc qu'une seule et même chose dans l'esprit des écrivains bibliques.

— Daniel (2), il est vrai, parle de 70 ans de ruines

(1) Jérémie XXV, 11.
(2) Daniel IX, 2.

fixés sur Jérusalem et prédits par Jérémie ; mais il est inexact d'affirmer que Jérémie n'ait prédit que 70 ans de captivité. Il est même faux, croyons-nous, qu'il ait annoncé 70 ans d'exil. Sa prophétie des 70 ans (1) concerne, d'une part, *les ruines* du pays et, d'autre part, *la servitude* des Juifs et des peuples voisins. Il n'est point question de captivité. Aux chapitres XXIX, 10 et XXV, 14, il s'agit de la domination de Babylone. — Les 70 ans de ruines et l'exil des Juifs ne sont donc point pour les auteurs sacrés deux faits identiques ; si Daniel a écrit que Jérémie avait annoncé 70 ans de ruines pour la ville sainte, Jérémie les a certainement annoncés. Dès lors le problème est de savoir où et comment il fait cette prophétie.

Zacharie, disent encore les exégètes, confirme leur opinion en proclamant que l'Éternel avait promis la restauration de Jérusalem après 70 ans de ruines. — Ce n'est pas notre avis ; bien au contraire, en prédisant la restauration de Jérusalem et la prospérité des villes de Juda, Zacharie suppose que le pays est habité et que, par conséquent, les Juifs sont revenus de l'exil. S'il annonce que Sion deviendra plus populeux, il appelle « *maison de Juda* » les Juifs auxquels il s'adresse (2).

Aggée, qui écrivait en la même année que Zacharie, suppose également que les Juifs étaient de retour au pays de leurs pères. Il leur parle et les appelle : *peuple*, *nation* « tel est ce peuple ; telle est cette nation devant moi, dit l'Éternel (3) ». Et Aggée dans ses discours à la nation juive et aux grands de Jérusalem les engage à bâtir le temple (4).

(1) Jérémie XXV, 11.
(2) Zacharie VIII, 15.
(3) Aggée II, 14.
(4) Aggée I, 4.

Outre ces auteurs, nous pourrions encore faire valoir ceux dont nous nous servons pour prouver que l'exil a pris fin sous Cyrus.

Non seulement les 70 ans de ruines et l'exil sont deux faits distincts dans l'esprit des prophètes ; mais cette distinction apparait encore très clairement dans les livres historiques.

Il est certain, comme nous le démontrerons ci-dessous, que l'exil des Juifs a pris fin en la 1re année de Cyrus c.-à-d. en 538 av. J.-C. (1).

D'autre part, nous savons que 20 ans plus tard Jérusalem, pour ce qui regardait les monuments publics, était encore à l'état de ruines : elle ne possédait ni temple, ni palais nationaux, ni fortifications (2). Impossible de nier l'un et l'autre fait.

Mais n'est-il pas évident que, si la captivité et les ruines ont pris fin à 20 ans d'intervalle, nous ne pouvons les confondre et les identifier? Rappelons, enfin, que l'opinion discutée ici, comme toutes celles qui précèdent, suppose que l'exil devait durer 70 ans. Or Jérémie n'a jamais fait une semblable prédiction : le lecteur doit toujours avoir ce fait présent à l'esprit.

Quand donc l'exil prit-il fin ? en la 1re année de Cyrus. Cette année est le seul véritable terme de la captivité ; le règne de Cyrus est, en effet, le seul qui soit annoncé par le prophète Isaie comme devant mettre fin à l'exil ; il est aussi le seul auquel les historiens sacrés et profanes attribuent le fait important du retour des Juifs en Palestine.

Essayons de déterminer, d'après la prophétie et l'histoire, quel fut le temps de la délivrance des Juifs, et quel

(1) II Chr., XXXVI ; Esdras I, Aggée et Zacharie.
(2) Esdras VI, Aggée I, Zacharie I-III.

fut le moment précis où les exilés quittèrent Babylone.

Les textes de la Bible qui annoncent le retour de l'exil sont fort nombreux et il serait inutile de les citer tous ; nous bornerons nos remarques à ceux qui indiquent la date plus ou moins précise de la fin de la captivité. Ce sont les suivants :

Isaie XLIV, 26-28 : « Je dis à Cyrus ; il est mon berger et il accomplira ma volonté. Il dira de Jérusalem : qu'elle soit rebâtie, et du temple : qu'il soit fondé ».

Isaie XLV, 1-5 : « C'est moi qui ai suscité Cyrus dans ma justice.... Il rebâtira ma ville et libèrera mes captifs sans rançon ni présents, dit l'Éternel des années ».

Ces deux textes nous disent clairement que la fin de la captivité doit avoir lieu sous Cyrus. On ne peut donc, sans contredire la Bible, la reculer au-delà du règne de ce prince (1).

Le règne de Cyrus est aussi la seule date qui nous soit fournie par les historiens sacrés et profanes. Les auteurs bibliques sont très explicites sur l'époque du retour des Juifs. On peut voir dans Esdras la permission du retour, le récit de ce retour et l'organisation des Juifs après leur rentrée au pays de leurs ancêtres (2). « La 1re année de Cyrus, roi de Perse, afin que s'accomplit la parole de l'Éternel prononcée par la bouche de Jérémie, l'Éternel réveilla l'esprit de Cyrus qui fit faire de vive voix et par écrit cette publication dans tout son royaume. Ainsi parle Cyrus, roi de Perse : l'Éternel, le Dieu des Cieux m'a donné tous les royaumes de la terre et il m'a commandé de lui bâtir une maison à Jérusalem en Juda. Qui d'entre vous est de son peuple ? Que son Dieu soit avec

(1) Cet argument est indépendant de l'authenticité du second Isaie.
(2) Esdras I-VI.

lui et qu'il monte à Jérusalem en Juda et bâtisse la maison de l'Éternel, le Dieu d'Israël... (1) ».

Le 2e livre des Chroniques contient le même passage dû sans doute à la même plume.

Après avoir entendu la proclamation de ce décret, les chefs de famille, les prêtres, les lévites et tous ceux dont Dieu réveilla l'esprit, se levèrent et partirent sous la conduite de Zorobabel, de Josué, de Néhémie et de plusieurs autres. Ceux qui prirent le chemin de la Palestine étaient au nombre de 42,360 personnes sans compter les serviteurs et les servantes (2).

Arrivés au pays de leurs pères, les Juifs s'établirent dans leurs villes. Le 7e mois, ils se réunirent à Jérusalem. Là, ils relèvent l'autel, offrent à l'Éternel les holocaustes du matin et du soir. Un an après, ils font la dédicace des fondations du nouveau temple ; mais leurs ennemis les empêchèrent de poursuivre l'œuvre de reconstruction (3).

Tels sont les textes et les faits qui, dans les premiers chapitres d'Esdras, établissent et la permission donnée aux Juifs et leur retour.

Josèphe place également la fin de la captivité en la 1re année de Cyrus devenu roi de Babylone. Ce prince, dit Josèphe, émerveillé de voir dans Isaïe les prédictions qui le concernaient, permit aux Juifs de retourner en Judée et fit parvenir la lettre suivante aux gouverneurs de Syrie.

« Le roi Cyrus à Sisina et à Sarabazan, salut ! Nous avons permis à tous ceux des Juifs qui demeurent dans nos États et qui voudront s'en retourner dans leur pays, d'y retourner en toute liberté, de rebâtir la ville de Jéru-

(1) Esdras I.
(2) Esdras I, 5 ; II, 64.
(3) Esdras III, IV.

salem et de rétablir le temple de Dieu en l'état où il était auparavant (1) ».

Article III.

Durée de la captivité.

Les commentateurs sont unanimes à dire que la captivité de Juda devait durer 70 ans ; mais leurs efforts pour montrer la réalisation de ces 70 ans ont été impuissants. Cette opinion sur la durée de l'exil est, en effet, contraire aux prophètes et à l'histoire.

Désormais l'exégète se trouve en présence de deux opinions. L'une attribue faussement à la captivité de Juda une durée de 70 ans : l'autre avec l'histoire réduit l'exil à 49 ans.

Les exégètes qui ont attribué à la captivité de Juda une durée de 70 ans se sont, il est vrai, appuyés sur la Bible et sur l'histoire pour démontrer leur affirmation ; mais la Bible et l'histoire se retournent contre eux.

Les chapitres XXV et XXIX de Jérémie, disent les commentateurs, annoncent aux Juifs une captivité de 70 ans. Ce nombre est, en toutes lettres, exprimé par l'écrivain inspiré. Il faut donc croire que telle sera la durée de l'exil à moins que ce nombre ne soit un nombre indéterminé.

Nous répondons à cette argumentation en affirmant que le nombre 70 n'est pas indéterminé et qu'il ne marque point la durée de l'exil. Nous en donnerons la preuve quand nous étudierons ces deux passages XXV, 11 et XXIX, 10. Disons seulement ici que d'après l'Hébreu, les Septante, la Vulgate, la Pesitto, le verset 11 du chapitre XXV annonce 70 ans de *servitude* et non 70 ans de *captivité*.

(1) Jos. H. d. J. XI, 1.

Habedou, δουλεύσουσι et *servient* signifient « être serviteur » et non « être captif », « exilé ».

Il est donc faux que le prophète Jérémie ait annoncé une captivité de 70 ans.

Les commentateurs après avoir cru aux 70 ans de captivité ont tenté d'en montrer la réalisation historique ; mais, Jérémie n'ayant jamais prédit ces 70 ans, les efforts des commentateurs ne pouvaient aboutir à aucun résultat. Aussi n'est-il pas étonnant qu'ils n'aient jamais réussi dans leur entreprise.

Nous l'avons vu plus haut, les interprètes qui admettent le même point d'arrivée pour ces prétendus 70 ans de captivité, ne peuvent s'entendre pour le point de départ et ceux qui s'entendent pour le point de départ ne peuvent s'accorder pour le point d'arrivée.

Il n'est donc pas démontré que les Juifs aient été exilés à Babylone pendant 70 ans.

Pour connaître la durée de l'exil, il nous reste à interroger la chronologie, l'histoire et les textes prophétiques.

Le langage des prophètes vise la captivité tantôt directement, tantôt indirectement. Chez ceux qui parlent de la déportation en termes formels, beaucoup de textes indiquent d'une manière vague la durée de l'exil ; un seul contient un nombre précis.

Ainsi Jérémie avait fait dire aux captifs emmenés à Babylone avec Jojakin que la captivité durerait longtemps : « Pourquoi, dit Séméyas à Sophonie, pourquoi ne réprimes-tu pas Jérémie d'Anathoth qui prophétise parmi vous et qui même nous a envoyé dire à Babylone : elle sera longue la captivité ; bâtissez des maisons, habitez-les, plantez des jardins et mangez-en les fruits (1) ».

(1) Jérémie, XXIX, 27-28.

Ce texte ne peut nous être d'aucun secours pour fixer avec une approximation quelconque le nombre des années que devait durer l'exil.

Le seul texte biblique qui se rapporte directement à la captivité et qui contienne un nombre est celui de Baruch (1) *« vous serez longtemps et pendant bien des années en Babylone, vous y serez jusqu'à sept générations....* ». Il y a deux questions à résoudre : quelle est la valeur d'une génération et quel est le nombre des générations qui devaient être passées en exil ?

La valeur de la génération a été l'objet de controverses nombreuses. C'est que cette valeur n'est pas une mesure uniforme. Elle varie, avec les auteurs. Ainsi elle est de 100 ans dans la Genèse (2), dans Varron (3) et dans Denys d'Halicarnasse (4) ; de 33 ans dans Hérodote (5) ; de 30 ans dans Censorin (6) ; de 25 ans (7), de 20 ans dans Eusèbe (8) ; de 15 ans dans Augustin (9) ; de 10 ans d'après quelques auteurs qui ont voulu trouver ici les 70 ans dont parle Jérémie XXV et XXIX ; de 7 ans dans Suidas et de 1 an dans Virgile, Servius, Pline.

La Bible nous fournit une valeur pour le mot génération : « L'Éternel dit à Abram : sache que tes descendants seront étrangers dans un pays qui ne sera point à eux ; ils y seront asservis et on les opprimera pendant 400 ans... A la quatrième génération ils reviendront ici ».

(1) Baruch VI, 2.
(2) Genése XV, 13 et 16.
(3) Varron V.
(4) Denys d'Hal. I. R. A.
(5) Hérodote II : 142.
(6) Censorin. De die natali n° 17.
(7) Herodicus dans Censorin n° 17.
(8) Eusèbe P. E. X, 17.
(9) Augustin. Ps 104 n° 6.

Cette valeur de 100 ans pour une génération est impossible dans le cas qui nous occupe. Baruch dirait, en effet, que les Juifs seront exilés pendant 700 ans, ce qui est contraire à toutes les prophéties de Jérémie dont Baruch était, dit-il, le secrétaire.

Ailleurs (1) la Bible donne à la génération une valeur d'environ 40 ans : ce qui donnerait 280 ans d'exil.

Devant l'impossibilité de découvrir la valeur réelle de ces sept générations, certains exégètes ont cru bien mériter de la science biblique en leur attribuant une valeur indéterminée. Cette explication est excellente, non pour résoudre la difficulté, mais pour la tourner.

Nous croyons être plus près de la vérité en disant que Baruch nous a donné, en cette prophétie, une durée précise, et que nous en avons perdu l'explication.

Pour ce qui concerne la deuxième question, savoir : combien de générations ont été passées en exil, plusieurs commentateurs croient pouvoir les réduire à quatre en s'appuyant sur cette raison que l'Écriture n'est pas contraire à leur supposition. Ils agissent ainsi pour les besoins de leur cause.

Nous reconnaissons que l'Écriture ne contredit point expressément leur opinion, mais alors ils devront avouer que le texte ne contredit en rien la supposition d'une seule génération, ou même d'une partie seulement de génération, passée en exil. Baruch dit, en effet, que les Juifs resteront à Babylone jusqu'à la 7e génération. Si la 6e était sur le point de s'achever, ils avaient peu de temps à passer en captivité. Cette remarque suffit pour anéantir les systèmes qui voudraient appuyer sur ce passage de Baruch le nombre des années de la déportation. — On

(1) Deut. II, 14 et Nomb. XIV, 26 à 38.

peut également croire que toutes les générations devaient s'écouler en Babylonie et c'est, croyons-nous, la vérité.

Les deux points importants du texte de Baruch n'ont donc pas reçu une solution certaine et indépendante de nos autres conclusions sur la durée de l'exil. Il serait, dès lors, contraire aux règles de la critique de vouloir s'y appuyer pour résoudre le problème.

Parmi les textes qui visent indirectement la captivité, les uns contiennent des nombres, les autres n'en contiennent pas.

Ainsi, dans le ch. XXVII de Jérémie nous trouvons une allusion à la durée de l'exil. La 10e année de Sédécias, pendant le siège de la ville sainte, Jérémie acheta le champ de son neveu, écrivit deux contrats et dit à Baruch selon les paroles de l'Éternel : « Prends ces écrits, ce contrat d'acquisition, celui qui est cacheté et celui qui est ouvert, et mets-les dans un vase de terre afin qu'ils se conservent longtemps ».

Ceci est une allusion au temps de la captivité ; mais on le voit, ce texte ne peut nous être d'aucun secours pour fixer la durée de l'exil.

D'autres textes renferment des chiffres. Ainsi Jérémie XXV, 11 et 12 ; XXIX, 10. Mais ces versets ne parlent point de la captivité ; ils se rapportent à la domination de Babylone et à la servitude de la nation juive ; ils annoncent que les Juifs seront pendant 70 ans sous la domination de Babylone (1) et que, après ces 70 ans de suprématie, le royaume babylonien sera détruit (2). Alors les Juifs reviendront au pays de leurs pères (3). — Si

(1) Jérémie XXV, 11.
(2) Jérémie XXV, 12.
(3) Jérémie XXIX, 10.

donc les Juifs qui entendirent ces paroles avaient voulu connaître le nombre des années que devait durer l'exil, ils n'avaient qu'à rechercher depuis combien de temps Babylone avait la suprématie et déduire ce laps de temps du nombre 70.

Les Prophètes ne peuvent donc nous aider à fixer directement et d'une manière certaine la durée de l'exil. Les textes qui se rapportent directement à la captivité ne contiennent aucun nombre. Quant à ceux qui visent indirectement la déportation, ils renferment, il est vrai, des nombres précis, mais ne peuvent suffire que si on ne connaît le point de départ de la domination babylonienne.

Nous sommes donc obligés de recourir à un autre moyen pour connaître la durée de l'exil. Voyons l'histoire.

Les écrivains sacrés qui parlèrent de la captivité et de sa fin sont Esdras et l'auteur des Chroniques. D'autres écrivirent après le retour de Babylone : ce sont Aggée, Zacharie, Néhémie et l'auteur des Macchabées ; aucun ne contient le chiffre des années que dura la déportation.

En résumé, les historiens sacrés n'ont point enregistré le nombre des années de l'exil. Ce qu'ils n'ont point fait. Josèphe l'a fait dans son livre des Antiquités hébraïques (1). « En la 1re année de Cyrus, roi de Perse, 70 ans après que les tribus de Juda et de Benjamin eurent été menées captives à Babylone, Dieu, touché de compassion pour leurs souffrances, accomplit ce qu'il avait prédit par le prophète Jérémie avant même la ruine de Jérusalem : qu'après que nous aurions passé 70 ans dans une dure servitude sous Nabuchodonosor et ses descendants, nous retournerions en notre pays, nous rebâtirions le temple et jouirions de notre félicité ».

(1) XI, 1.

Josèphe dit que le retour eut lieu après 70 ans de captivité ; mais, dans ces paroles, il n'est pas l'historien d'un fait, il est l'interprète d'un passage de Jérémie qu'il cite quelques lignes plus loin. Or ce passage (1) annonce 70 ans de servitude et non 70 ans de captivité ! — De plus, nous avons vu plus haut que la captivité de Juda et de Benjamin n'avait pas commencé avant la prise de Jérusalem (2) et Josèphe la fait commencer en la 1re année de Nabuchodonosor.

Nous devons donc rejeter le témoignage de Josèphe.

Les textes historiques de l'Écriture ne nous disent point le nombre des années de l'exil ; Josèphe nous présente un chiffre qui est certainement inexact : l'histoire n'a donc pas enregistré le nombre précis des années de la déportation ; il ne nous reste qu'un recours : la chronologie sacrée et profane.

Nous connaissons le moment où Juda fut exilé loin de son pays et celui où il revint de Babylone. Pour trouver le nombre des années de l'exil, il suffit de faire le comput des années qui séparent ces deux points ; mais quelques points de chronologie encore obscurs s'opposent à une précision absolue.

Ces incertitudes concernent l'année exacte du retour des Juifs ; l'année qui vit l'avènement de Cyrus au trône de Babylonie ; le nombre des rois et leurs années de règne depuis Nabuchodonosor jusqu'à Cyrus ; enfin, le nombre des années de règne de Nabuchodonosor depuis la prise de Jérusalem jusqu'à l'avènement d'Évil Mérodach.

Peut-être ces incertitudes paraîtront-elles nombreuses au lecteur, mais elles sont assez peu importantes, car en

(1) Jérémie XXV : 11.
(2) Cf. Page .....

leur donnant la solution la plus large, elles ne peuvent augmenter de plus de trois ans la durée de l'exil.

Examinons-les, chacune en détail, avant de faire le calcul des années de la déportation.

1) Pour connaître le nombre des années que Nabuchodonosor passa sur le trône après avoir détruit Jérusalem, nous devons fixer l'année de la prise de Sion, l'année de la mort du célèbre conquérant et faire le compte des années qui séparent ces deux événements.

Jérusalem tomba aux mains des armées babyloniennes la 11[e] année de la captivité de Jojakin, le 9[e] jour du 4[e] mois.

Nous savons par Ézéchiel (1) que Nabuchodonosor assiégea Jérusalem la 9[e] année de l'exil de Jojakin, le 10[e] jour du 10[e] mois. Jérémie (2) nous apprend que le siège de cette ville commença le 10[e] jour du 10[e] mois de la 9[e] année de Sédécias. La 9[e] année de l'exil de Jojakin concorde, on le voit, avec la 9[e] année du règne de Sédécias.

Il est dès lors évident que toutes les autres années du règne de Sédécias et de l'exil de Joakin concorderont également et que la 11[e] année de Sédécias sera la 11[e] année de la captivité de Jojakim. Donc Jérusalem fut prise la 11[e] année de l'exil de Jojakin le 9[e] jour du 4[e] mois.

Nous confirmerons cette identification de la 9[e] année de Sédécias et de la 9[e] année de l'exil de Jojakim, en faisant la même démonstration pour une autre date de l'exil de Jojakin et du règne de Sédécias.

Nous lisons dans Ezéchiel (3) que la 30[e] année, qui est

(1) Ezéchiel XXIV, 1.
(2) Jérémie LII, 4.
(3) Ezéchiel L, 1-5.

le 30e année depuis la célébration de la Pâque sous Josias, fut la 5e année de la captivité de Jojakin. Cette 5e année doit être aussi la 5e du règne de Sédécias. Et, en effet, cette Pâque fut célébrée la 18e année de Josias (1). De cette 18e année à la fin du règne de Josias nous comptons 13 ans et quelques mois (2). A ces 13 ans et quelques mois, il faut ajouter les 3 mois de Joachaz. Nous obtenons ainsi 14 ans. Si à ces 14 ans nous ajoutons les 11 années de Jojakin, plus 5 ans pour Sédécias et l'exil de Jojakin, nous obtenons le chiffre de 30 ans. La trentième année depuis la célébration de la Pâque est donc la 5e année du règne de Sédécias et de l'exil de Jojakin.

Disons encore que Jojakin fut fait prisonnier la 11e année de Jojakin, mais ne fut déporté que l'année suivante (3). Sa 1re année d'exil commence donc avec la 1re année de règne de Sédécias et la 11e de son exil est la 11e du règne de Sédécias.

Si nous recherchons maintenant, avec le secours de la Bible, l'année qui vit se terminer le règne de Nabuchodonosor, nous trouvons que ce fut la 36e de la captivité de Joakin. Nous lisons, en effet, dans Jérémie (4) et dans le 2me livre des Rois (5) que la 37e année de l'exil de ce prince juif fut la 1re d'Évil Mérodach successeur du grand roi. C'est donc que la 36e de Jojakin est la dernière de Nabuchodonosor.

D'après certaines considérations bibliques que nous développerons dans notre *Chronologie hébraïque*, nous at-

(1) II Rois XXII, 23.
(2) II Rois XXII, 1.
(3) Chronique XXXVI, 10.
(4) Jérémie LII, 31.
(5) II Rois XXV, 27.

tribuons la 37e année de l'exil de Jojakin au roi Évil Mérodach.

Dans ces conditions, combien de temps le roi de Nabuchodonosor occupa-t-il le trône de Babylonie après la prise de Jérusalem ?

Sion tomba aux mains des Chaldéens le 9e jour du 4e mois de la 11e année de l'exil de Jojakin et Nabuchodonosor cessa de régner la 36e année de l'exil de ce prince. Soit un écart de 25 ans 7 mois et 21 jours. On peut donc compter 26 ans pour le règne de Nabuchodonosor à partir de la destruction de Jérusalem.

Ce résultat est conforme aux renseignements que nous fournissent d'autres textes bibliques comparés avec les données des auteurs profanes. D'après la Bible (1), Jérusalem fut prise dans la 18e année de Nabuchodonosor. Les années de règne de ce monarque après la chute de Sion commencent donc avec la 18e année. Or, selon Bérose, Nabuchodonosor régna 43 ans. Mais si la 18e année du roi de Babylone est la 1re de l'exil, la 43e de ce monarque sera la 26e de la déportation.

2) Le nombre des années que régnèrent les successeurs de Nabuchodonosor jusqu'à la chute de Babylone est de 23 ans ainsi distribués : Évil Mérodach 2, Niriglissar 4 et Nabonide 17.

Ce nombre d'années a été confirmé par les découvertes modernes. Nous n'avons aucune raison de le croire incomplet et il faut rejeter comme absolument fausse l'opinion des commentateurs qui, pour compter leurs prétendus 70 ans de captivité, ont considérablement augmenté le total de ces années de règne. Certains interprètes

(1) Jérémie LII, 29.

ont, en effet, attribué 23 ans de règne à Évil Mérodach et 3 à Balthassar. D'autres comptaient 34 ans pour ces deux rois. Nous ne nous arrêterons point à réfuter ces opinions qui n'ont d'autre fondement que le désir de montrer la réalisation d'une prophétie mal interprétée.

Bérose, en plus des 23 ans d'Évil Mérodach, de Niriglissar et de Nabonide, compte 9 mois pour Laborassach. Si ces 9 mois n'étaient pas compris dans un de ces règnes, il faudrait évidemment en tenir compte et dire que les successeurs de Nabuchodonosor ont régné 24 ans. Il nous paraît préférable, jusqu'à preuve du contraire, de placer les 9 mois de Laborassach dans la 4ᵉ année de Niriglissar.

3) Parmi les incertitudes chronologiques annoncées ci-dessus, la plus controversée, sinon la plus importante, est celle de l'année de règne de Darius le Mède. Ce prince, dont parle Daniel, est-il un personnage différent de tous ceux que nous connaissons par ailleurs ? Combien de temps a-t-il régné et où faut-il placer son règne ? L'étude des nombreux essais relatifs à l'identification de ce prince, à la durée et à la place de son règne, mériterait une attention spéciale.

Toutefois nous n'en ferons point l'objet de nos recherches présentes. Nous croyons que le chronologiste prudent n'ajoutera point aux années qu'il suppute l'année que Daniel attribue à Darius le Mède.

4) La dernière incertitude chronologique est celle du retour des Juifs. Revinrent-ils en leur pays la 1ʳᵉ année de Cyrus et cette 1ʳᵉ année se confond-t-elle avec la 17ᵉ année de Nabonide ? Revinrent-ils en la 2ᵉ année ?

Et d'abord, la 1ʳᵉ année de Cyrus ne doit pas être identique à la 17ᵉ année de Nabonide. Les auteurs juifs qui écrivirent au retour de la captivité, écrivirent et datèrent

selon la méthode babylonienne. Pour eux, la 1re année de Cyrus fut donc celle qui suivit la 17e année de Nabonide.

Mais les Juifs revinrent-ils en cette 1re année ? Il est difficile de le préciser avec certitude. Cependant nous croyons que c'est l'opinion la plus probable et nous nous y tiendrons.

Nous résumons ainsi nos conclusions. L'exil des Juifs a commencé à la ruine de Jérusalem ; il s'est terminé en la 1re année de Cyrus ; Nabuchodonor a régné 26 ans après la chute de Sion ; Évil Mérodach, Niriglissar et Nabonide occupèrent le trône pendant 23 ans ; Cyrus régna quelques mois avant le départ des Juifs. Ces différents chiffres nous donnent un total de 49 ans pour la durée de la captivité des Juifs et ce sont là, sans doute, les 7 générations dont parle le livre de Baruch.

(*A suivre*). D. Préciel Tostivint.

Bouddhisme. Notes et Bibliographie.

Rāṣṭrapālaparipṛcchā, sūtra du Mahāyāna, publié par L. Finot, Directeur de l'École française d'Extrême-Orient. — *Bibliotheca Buddhica II*. — St.-Pétersbourg 1901.

Le Rāṣṭrapāla s'est peut-être imposé à l'attention de M. L. Finot pour les mêmes raisons qui avaient jadis piqué ma curiosité : le catalogue de la Bibliothèque de Cambridge trahit l'affection que ce texte inspirait à M. Bendall, car une notice spéciale lui est consacrée où les diverses classifications scolastiques de la première partie sont mises en vedette d'une façon très alléchante. On peut douter, malheureusement, que le livre donne à ce point de vue ce qu'on attendait : les douze listes de qualités groupées quatre par quatre, qualités bonnes ou mauvaises, favorables ou nuisibles à l'acquisition de la Bodhi, paraissent très peu significatives ; c'est de la compilation sans grande portée. Le Çikṣāsamuccaya est d'ailleurs bien fait pour avilir cette littérature scolastique. Son auteur, Çāntideva, a utilisé tout ce qui avait quelque valeur dans les sūtras relatifs à la carrière du Bodhisattva.

Du préambule rien à dire, sinon qu'il est bien écrit ; le discours du Rāṣṭrapāla est d'une bonne rhétorique. Mais des deux morceaux qui servent de transition (?) entre la première et la deuxième partie, l'intérêt est considérable : c'est d'abord l'énumération de cinquante jātakas, de cinquante naissances (1), au cours desquelles le Bouddha « a déployé quelques-unes des vertus du bodhisattva ». De ces jātakas, l'éditeur, avec le concours de M. d'Oldenbourg, a

(1) On sait que le mot *jātaka* ne signifie pas naissance, mais historiette, tableau ; telle est du moins l'opinion de M. Kern.

identifié non pas plus de la moitié, ainsi qu'il le dit, mais plus des deux tiers (34 sur 50) : les références sont multipliées et le tableau qui les groupe (pp. VII et VIII) est très précieux ; — c'est ensuite « une prophétie sur la future décadence de l'Église ; ... la prophétie est en réalité un tableau satyrique des mœurs relachées du clergé buddhique. La vivacité et la précision de cette peinture, qui reflète sans doute des faits réels, en font un intéressant document d'histoire religieuse ». M. L. Finot donne de cette prophétie une heureuse traduction (pp. IX-XI). Le passage le plus caractéristique à mon sens est celui où les hérétiques ont la parole : « Et en entendant cette loi sainte, ils diront : Ce n'est point là le langage du Jina. J'avais un maître qui était un océan de science.... Or il a combattu cette doctrine, qui n'est en aucune façon la parole du Buddha. En outre il eut lui-même un vieux maître. ..... qui n'y adhérait pas davantage. Ne vous y attachez pas : elle est fausse. Dans un système où il n'y a ni moi, ni principe vital, ni personnalité, inutile est l'effort de la lutte, la pratique de la vertu, l'œuvre de la contrainte morale (1).... ; toutes ces théories ont été imaginées par des sophistes et des hérétiques. Jamais le Jina n'a pu prononcer de telles paroles, qui sont un affront pour les religieux ». On sait que cette objection des brahmanes : « sans personnalité (pudgala), il n'y a pas de mérite, pas d'acte, pas de fruit », est formulée dans le Milinda. Le Grand Véhicule, comme le Petit, n'en tient pas compte ou la réfute ; il est étrange toutefois qu'elle soit mise dans la bouche des moines débauchés et gloutons (āhāramaithunaparāḥ) : on peut admettre que le relâchement du clergé s'accommode mieux du mysticisme de la Çūnyatā que de la croyance à une personnalité responsable.

Le deuxième chapitre débute par un morceau, assez éloquent, sur les moines pleins d'idées nouvelles, poursuivant leurs vues propres en tenant des synodes (?) contradictoires (anyonyabhinnadharmasaṁgāyanatā), parlant d'une façon, agissant d'une autre, et qui trompent les hommes et les dieux. Puis se développe, avec ampleur et banalité, le jātaka du prince Puṇyaraçmi, doublet de

(1) saṁvarakriyā. Le terme *saṁvara* désigne l'ensemble des obligations contractées par le Bodhisattva.

Siddhārtha. Plus heureux que Çākyamuni, ce prince, pour se dérober aux séductions du harem et à la tendresse d'un père, peut invoquer le Bouddha Siddhārthabuddhi. « Celui-ci, étendant la main droite, émet un flot de lumière qui s'épanouit en un large lotus. Puṇyaraçmi y prend place et se trouve en un instant au pied du Buddha ». Détail curieux, le père du prince, Arciṣmat, est identifié par Bouddha au Tathāgata Amitāyus, et la devatā de la ville n'est autre que le Tathāgata Akṣobhya. Ceci dérange quelques-unes de mes idées sur Amitāyus et Akṣobhya que leur dignité semblait mettre au dessus de rôles aussi médiocres. Je pensais que, créations du Bouddhisme mystique et panthéiste, ils appartinrent dès le début à une catégorie transcendante de Bouddhas. Encore que les aventures de Puṇyaraçmi remontent à une fabuleuse antiquité (57.15), ces deux nobles Tathāgatas cherchaient-ils encore leur voie à cette époque? Il faut bien l'admettre. Notre texte est certainement antérieur à la fin du VIme siècle, comme le démontre la date de la version chinoise : quand il a été rédigé, Amitāyus et Akṣobhya étaient, pour l'auteur du moins, de simples Bouddhas ; le Mahāyāna les a depuis plus complètement divinisés.

On peut faire une abondante moisson de renseignements techniques ou de rapprochements. L'expression : *na jātu pārçvaṁ dattavān* = jamais il ne se coucha sur le côté (57.10), explique celle du Çikṣāsamuccaya : *pārçvasukham anubhūtavān.* — Le mot *tapasvin* (58.5) a le même sens « misérable » (varāka) dans le Bodhicaryāvatāra (I. 9, VI. 51, VII. 58). — La robe de moine est appelée « l'étendard de Bouddha » (29.3), comparez Çikṣās. 134.6 (Minayeff. p. 173) : « Il est consacré par tous les Bouddhas cet étendard de la délivrance qui est le vêtement de haillons rouges ». — Le monde est appelé « la prison des existences » (*bhavacāraka* 14.9, 21.13), de même Bodhic. I. 9. — L'exposé du pratītyasamutpāda (48.4) montre bien le caractère édifiant de cette doctrine métaphysique : il est amusant de constater que le *nāmarūpa*, si mystérieux pour les orientalistes, est simplement qualifié *gambhīra.* — On doit rapprocher les formules « *dharmapadasya hetoḥ* » (36.9) et « *dhṛtipadaṁ nopaiti* » (59.16) : *pada* semble, dans les deux cas, parfaitement explétif. — Il est plusieurs fois question de dhāraṇī : p. 8.18, 1.8, 15.4 et 11.3, *dhāraṇīpratilābha*, °*prati-*

labdha (1), p. 50.5, « Puṇyaraçmi obtint la *dhāraṇī* nommée Vimokṣā (?) et les cinq abhijñās ».

Pour établir un texte très difficile, surtout dans les parties métriques, M. L. Finot n'a eu à sa disposition qu'un manuscrit, celui de Cambridge, Add. 1386 (daté de 1661 A. D.), dont le Dev. 83 (Paris) n'est que la copie. Il a pu, grâce au concours de M. Paul Pelliot (actuellement professeur de chinois à l'École d'Extrême-Orient), utiliser les versions chinoises ; mais la traduction tibétaine n'a pas été consultée : je la crois indispensable à la sécurité de la lecture.

Quel principe faut-il suivre dans l'édition des parties métriques ? M. Finot est conservateur (2) ; et je le serais avec lui si la tradition manuscrite avait quelque autorité : mais je crois qu'elle n'en a aucune. « La langue de la Raṣṭrapālaparipṛcchā,.. dans les passages en vers, a l'apparence d'un sanscrit déformé, d'après l'analogie du prâcrit, par un versificateur malhabile, pour répondre aux exigences du mètre.... La métrique n'est pas moins flottante que la grammaire ». Ce point de vue, pour lequel militent de bonnes raisons, n'est pas le mien : il faut, je crois, considérer, sinon la métrique, du moins la prosodie comme stable ; et je n'hésiterais pas à corriger les exemples apportés par M. Finot : *dharmă çrutvā*, *tyaktă stanadvayam*, *yāntĭ kṣetra* = *dharma sutvā*, *yānti khetra*. A-t-on le droit d'aller plus loin et de pracritiser quand le rythme ne l'exige pas ? peut-être, et le procédé ne me paraîtrait pas imprudent bien que je ne m'y hasarde pas moi-même : par le fait, ce prétendu jargon n'est pas « du sanscrit déformé pour répondre aux exigences du mètre », mais bien du pracrit sanscritisé par à peu près partout où le mètre le permet. Ce n'est pas, comme on a dit, du « quasi-sanscrit » mais du « quasi-pracrit ». La complication des mètres écarte à mon sens tout autre hypothèse.

M. Finot estime que les sommaires en prose des diverses catégories de dharmas, « sont pleins de répétitions et de tours forcés qui trahissent la gêne d'un compilateur maladroit ». Oh ! je vous

(1) = M. Vyut. 30. 33.

(2) L'introduction comprend, outre un sommaire, la table des Jātakas et la traduction dont nous avons parlé, des explications grammaticales et métriques.

en prie, ne dépouillez pas les bouddhistes d'un de leurs mérites, celui de dresser de jolies catégories, bien venues et raisonnables ! Les exemples de ces répétitions et de ces tours forcés, indiqués p. VI, note, ou ne sont pas concluants, ou sont en faveur du compilateur.

Que l'envie soit en même temps un dharma qui écarte du chemin de la bodhi et un dharma qui mûrisse en douleur (*duḥkhavipāka* = *duḥkhavedanīya*), que le bodhisattva ne doive pas se soucier de la fréquentation du monde et que la fréquentation du monde soit un lien du bodhisattva, quel mal y voyez-vous ? ne peut-on considérer le même dharma à deux points de vue ?

« L'auteur, poursuit M. Finot, a des artifices ingénus pour réduire au nombre de quatre les dénombrements trop copieux ; par exemple 14.13 sqq. : l'obtention de la sugati, *et cela par* le fait d'être contemporain de l'apparition d'un Buddha ; la docilité envers le guru, *et cela par* l'abstention de viande.... Plus loin cet officieux instrumental est remplacé par un génitif (15.10 sqq.) : l'habitation dans la forêt *du bodhisattva* exempt de fourberie.... l'indifférence pour la rémunération *du bodhisattva* qui renonce à toute propriété ». — Ici, je crois bien que M. Finot s'est trompé : le second terme, à l'instrumental ou au génitif, est ou bien une définition du premier, ou bien une détermination nécessaire. Pour le premier point, il n'y a point de bonne destinée (*sugati*) si on n'est pas contemporain d'un Bouddha. A quoi bon avoir des oreilles pour entendre si la Loi n'est pas prêchée ? Soit : « l'obtention de la sugati, c'est-à-dire et par excellence, être contemporain d'un Bouddha ». Pour le deuxième, « la docilité envers le guru, docilité exempte de tout égoïsme » (1). Nous avons 15.10 : « la pratique des bodhisattvas comme peut seul la pratiquer celui dont le vijñāna n'est jamais encombré, le séjour de la forêt comme peut seul le séjourner celui qui est exempt de fourberie .... ». Rapprochez de cette définition le passage traduit p. XI : « A la fin, ils seront méprisés de tous, eux mes fils : car ils habiteront le bord des forêts, mais sans garder ma parole en mémoire ».

Çà et là je ne suis pas d'accord avec l'éditeur, trop respectueux

(1) Voir Childers, s. voc. āmisa. — M. Vyut. 245. 350.

de la tradition manuscrite (1). Je lis p. 1. 2 *spaṣṭam āviçcakāra* (Ms. āviçvakāra) : « Ecoutez ce sūtra dans lequel le Roi des Munis a expliqué très clairement... » La conjecture *spaṣṭamāṁ viçvakārām* laisse en suspens une série d'accusatifs. — p. 2. 13. *sārthaṁ savyañjanam* (plutôt que *svartham suv°*, malgré M. Vyut. § 63, 5. 6 et d'autres sources (2)) ; la formule est classique, Saṁyutta, V. p. 352 Dīgha, I p. 62, Sumaṅgala V. p. 176, etc. — p. 6. 16 peut être *virājire* (plutôt que *virājate* = *virājante*, Ms. *virājite*). — p. 9. 6 *dharmanetri rayina pramuhyata*? peut-être : *°netrir api na* — p. 10. 7 *yadutārāyādhyāçayapratipattyā?* On ne voit pas quel est cet adhyāçaya ; *yad uta tāraṇa°*? (10. 13). — p. 13. 15, d'après p. XIII. 14, on a *sūrata*, avec *ū*, metri causa ; mais voyez Böhtlingk s. voc. (= *upaçānta*). — p. 15. 6 *samādayanti* peut difficilement correspondre à *samādāpayanti* ; peut-être *samānayanti* (bodhimārge). — p. 16. 13, correction heureuse ; la forme *ānimitta*, bien qu'étrange, est garantie par plusieurs Mss. — p. 27. 6 *kṛpārthatu* (= *°taḥ*) plutôt que *kṛpārtha tu*. — p. 33. 2, 34. 4. 12, la lecture *jñātra* (*°guruka*, *°lābha*) est déconcertante ; mais elle est correcte : voyez les mots en *°tra*, M. Vyut. 84. 22. 23, 245. 205. 670 et la lecture d'un Ms. *jñātrakāma*, 127. 24 ; on a (19. 16) *jñānenābhimanyanatā* qui peut servir d'abstrait a *jñātraguruka*. Le précepte (33. 2) : « ayant abandonné *kīrti*, *yaçaḥ*, *lābha* et *jñātra* » s'explique par le sens péjoratif de *jñātra* (Voir M. Vyut. 127) — p. 34. 11 *samānā* = *santo*. — p. 35. 3 *duḥprajñā°* plutôt que *duḥprajña°*. — p. 48. 1 *viṣamasamavadhānaç ca saṁsāraḥ*, plutôt que *viṣaya°*. — p. 50. 12 la leçon du texte : *vibhrājate bhruvivare 'pi tavorṇa mune*, est préférable à la lecture : *bhruvi vare* (p. XVIII) ; que bhrū soit scandé bhrŭ, ce n'est pas pour nous arrêter : l'ūrṇā est entre les sourcils (7. 1), et non pas dans l'excellent sourcil. — L'expression

(1) On se trompe presque toujours en corrigeant, mais on met en vedette les passages difficiles. — Je crois que M. Speyer a raison, malgré MM. Senart et Bendall — j'en passe et de moins bons — d'écrire *sattva* et non pas *satva* (Avadānaçataka, Intr.), et que M. Finot a tort de maintenir dans le texte *çravaṇa* pour *çramaṇa* (p. 17, note et 34. 12). *vodhisatva* pour *bodhisattva*. (9. 4, 10. 2 6 10), *vodhi* pour *bodhi* (9. 4, 10. 2), *vuddha* pour *buddha* (35. 5), *açroṣit* pour *açrauṣit* (10. 4, 54. 1), *anulomikām* pour *°kim* (34. 13).

(2) Notamment la version tibétaine de l'Ugraparipṛcchā.

relevée ci-dessus *abhimanyanatā* (19. 16) est correcte, mais pour *bahumanyatā* (34. 17), il faut lire : °*manyanā*. Sur ces formations voir Çikṣās., p. XVII et 251, 2, Dh. saṅgaṇi, 1116, M. Vyut 245. 677.

Il y a quelques fautes d'impression (1). Un célèbre éditeur a observé qu'à Calcutta, « in the fifties », la publication d'un texte sanscrit n'allait pas sans difficultés. Nous ne sommes plus en 1850 ; mais la difficulté reste grande d'assurer la correction des épreuves entre Pétersbourg et la « pagode annamite » où M. Finot a mis la dernière main à son travail « entre deux étapes, parmi les embarras d'un long voyage et les soucis d'une tâche laborieuse », tâche que M. F. continue à remplir avec la plus haute compétence. Loin de concourir à la perfection du texte, les délais multipliés, entrecoupés de hâtes fébriles, sont un élément d'insuccès ; et d'ailleurs la perfection, chose très peu indispensable, coûte beaucoup de temps.

Mais je ne veux pas quitter ce Sūtra sans formuler une critique assez grave : l'index des stances, celui des noms propres et des mètres, ne sont pas sans utilité ; mais c'est traiter avec un excès d'injustice les classifications scolastiques du Rāṣṭrapāla que d'oublier l'index le plus nécessaire, celui des termes techniques et mots nouveaux. A part quelques fanatiques qui ne comptent pas, M. Finot le sait comme moi, on ne lit un texte que pour y dénicher quelque passage de nature à éclairer quelque autre texte — destiné, une fois édité, à la même fortune. Que si un index déroule à nos yeux éblouis des richesses apparentes, on feuilletera le volume avec plus d'intérêt et de profit.

* * *

M. Sylvain Lévi publie des « Notes chinoises sur l'Inde » dans le Bulletin de l'Ecole française d'Extrême Orient (1902 III, 1903 I.)

I. *L'écriture Kharoṣṭrī et son berceau.*

Les conclusions de ce mémoire, fort ingénieux et érudit, ont été

(1) Lire p. 8. 17 bhūtasaṁdhāyavacana (le discours vrai, le discours approprié ?) et non °saṁghāya° ; 8. 18 jñānalobhu (°tu) ; 15. 9 pāriçodhaka ; 37. 19 ye [']prameya ; 49. 4 devatābhyaḥ (°tyaḥ) ; 54. 2 upasaṁkrāmat ! 56. 17 niryātayati (°ya°) ; 59. 13 rāṣṭrapāla b° ; 59. 16 gaṇanā (çaṇanā).

combattues par MM. Pischel et Franke. Quel que soit le prix des observations de ces deux orientalistes, il demeure qu'un document chinois du VII[e] siècle désigne Kachgar par les mots K'ia-lou-chou-tan-le, lesquels se ramènent à Kharoṣṭra, d'après les lois minutieuses de la transcription chinoise. Que cette transcription ne soit pas commune, M. Franke l'établit ; mais il reste à l'expliquer si l'on veut écarter le rapprochement dû à M. Lévi.

II. *Une version chinoise du Bodhicaryāvatāra.*

Le Nanjio 1354, quelles que soient les décevantes indications des sources chinoises, est « la traduction d'une des plus belles productions du bouddhisme en décadence (1), le Bodhicaryāvatāra de Çāntideva » ; M. L. compare la version chinoise avec l'original sanscrit publié par Minayeff, et partiellement traduit par nous-même dans le *Muséon* (Chap. I-V) : manquent dans le chinois la fin du deuxième chapitre, Confession des péchés (2), (vers 14-vers 66), le troisième, Prise de la pensée de Bodhi, (33 vers) et le quatrième Apramāda (= Attention) (48) : « une omission aussi considérable n'est imputable ni à la négligence ni à la fantaisie arbitraire du traducteur ». Tāranātha rapporte en effet qu'il exista « du vivant même de l'auteur » trois recensions. M. Lévi rapporte ici les dires de l'historien tibétain, comme nous l'avions fait, d'après la version de Schiefner (p. 165) : reste à savoir si celle-ci est exacte ; je la crois au moins sujette à caution. Voici comme j'entends l'original : « les Cachemiriens avaient plus de mille vers (3) et employaient un *mchod-brjod* de leur composition ; les Orientaux, de sept cents vers, suppléaient au *mchod-brjod* manquant par celui du Mūlamadhyamaka : celui-ci, et le chapitre de la confession, et celui

(1) Pourquoi « en décadence » ?

(2) Il faut observer que les treize premiers vers du chapitre II (qui commence par les mots : pour prendre possession de cette excellente pensée...) ne comportent qu'une ligne (9 B) relative aux péchés et qui n'est pas une confession. Le titre chinois « Don et offrande de la pensée de Bodhi » désigne très imparfaitement leur objet qui est la pūjā des Bouddhas et la niryātanā, l'offrande de soi-même.

(3) *Çlo-ka stoṅ lag-pa cig.* = une rédaction en mille vers. = ... 1000 Çloka's mehr....

de la Prajñāpāramitā étaient abrégés (1) ; chez les gens du Milieu, il n'y a ni *mchod-brjod*, ni *rtsom-par-dam-bca* ; il y a mille çlokas calculés en tenant compte de l'*anuçaṁsa* » (2).

Tout ceci n'est pas très clair.

Que faut-il entendre par le *mchod-brjod* ? sans doute « die Anbetungs formel », « l'adoration liminaire ». Celle-ci, absente de la recension du Madhyadeça reconnue comme authentique par l'auteur ne manque pas, semble-t-il, à notre rédaction sanscrite : sugatān sasutān.... (I. 1). Pour la formule empruntée au Mūlamadhyamaka, elle comprend sans doute les deux stances Madhyamakavṛtti (Bibl. Buddh.) p. 11. 13 : anirodham anutpādam.... — Quant au *rtsom-par-dam-bca*, « das gelübde des Verfassers » « l'exposé des motifs de la composition », l'autorité de Jäschke confirme celle de Schiefner : *rtsom-pa* = a clever writer, an elegant composer, which title in Tibet is applied to any one that exhibits in his style high-sounding bombast with a flourish of religious phrases ». Encore que cette définition convienne peu à Çāntideva (3), il faut bien entendre « la composition » ou « l'auteur ». Pour *dam-bca* on a *niyama*, *pratijñā*, *pratijñāna*. Où faut-il chercher cette promesse de l'auteur, sinon dans les premières stances de l'ouvrage ? et peut-on douter de l'authenticité alors qu'elles sont reproduites avec des variantes voulues dans le Çikṣāsamuccaya ?

M. Lévi rappelle que notre rédaction sanscrite compte 918

(1) *Çar-pa-rnams-kyis çloka bdun-brgya-las med-pa mchod-brjod bdu-ma-rtsa-bai de bcug / de yaṅ bçags-le daṅ / çer le chad-pa yin*. Die östlichen haben nur 700 çloka's und die Anbetungsformel ist die der Madhjamamūla ; es fehlt der Abschnitt von dem Sundenbekenntniss, der Abschnitt von der Weisheit. — Schiefner traduit comme s'il y avait : *-las-lhag-med-pa* : pas plus de sept cents vers ; il supprime les mots *de yaṅ* sur lesquels porte le verbe *chad-pa* ; il traduit *chad-pa* par « es fehlt » ; or 1° *fehlen* est traduit à la ligne suivante par *med-pa* ; 2° le *de* de *de yaṅ* ne peut représenter que la formule (mchod-brjod) du Mūlamadhyamaka ; or ce *de* est *chad-pa* ; donc *chad-pa* ne signifie pas « supprimer » (hchad-pa = chid).

(2) *rjes-sṅags* : ...mit Einschluss der hinten angefügten Mantras = ... « la louange ajoutée à la fin et les mantras additionnels » (Lévi) ; *rab-sṅags* = praçaṁsa (Foucaux) ; *rjes-sṅags* = anuçaṁsa ?

(3) D'après un commentateur (Mdo, XXVII fol. 99 b) Çāntideva n'est pas, comme Candrakīrti, préoccupé de l'élégance de la composition et du style (sñan-ṅag, sdeb-sbyor).

vers (1) ; la version chinoise 776, et ce chiffre, assez voisin de celui que Tāranātha attribue aux Orientaux, invite à rapprocher le prototype du chinois et le texte des Prācyas ; mais M. L. a raison d'écarter l'hypothèse : les points de contact sont moins nombreux qu'il ne le croit, car je ne pense pas que la section de la Prajñā, qui manquait (d'après Schiefner) aux Orientaux, puisse correspondre aux chapitres III et IV (bodhicittaparigraha, °apramāda) qui manque au chinois.

Parmi les commentateurs, il en est dont les œuvres, traduites en tibétain, jetteront quelque lumière sur le problème, celui de Nag-po-pa notamment. Il ne compte que neuf chapitres, supprimant, en apparence du moins, le deuxième, la confession des péchés : je dis *en apparence*, car le deuxième chapitre, intitulé *Prise de la pensée de Bodhi*, débute (fol. 338 a 1) par la première stance du chapitre sanscrit de la *Confession*, et n'aborde la puṇyanumodanā (sanscrit III, 1-3) au fol. 340 b 4, qu'après avoir parcouru sommairement toute la confession.

La célébrité du Bodhicaryāvatāra est attestée non seulement, comme le remarque M. Lévi, par la multiplicité des recensions, mais aussi par le grand nombre des commentaires et par des livres comme le Bodhisattvacaryāvatārapiṇḍārtha qui nous donne un extrait fort intéressant : I 4-8, II 1, III 22-23, IV 1, V 1. 23. 30. 101, VI 1. 2, VII 1. 2a. 16, VIII 1-3. 90. 113. 120. 186, IX 1-4a, X 1. (2)

III. *La date de Candragomin* (1903, I, p. 38-53).

« Minayeff qui a édité une des œuvres édifiantes de Candragomin, l'Épître au disciple, *Çiṣyalekhā*, a tenté de déterminer l'épo-

(1) D'après la version tibétaine et le plus notable des commentateurs, Prajñākaramati, ce chiffre n'est pas tout à fait exact.

(2) L'auteur de la version chinoise, T'ien-sseu-tsai, est un « çramaṇa de l'Inde du Nord, du royaume de Jou-lan-t'o-lo (Jālandhara) du couvent de Mi-lin (le Bois touffu, ou solitaire, ou secret) ». — M. Lévi pense au couvent du Bois Sombre visité par Hiouen tsang (Mém. I 200). « Peut-être, ajoute-t-il, ce couvent répond-il à l'énigmatique couvent de Sna-rgyan-nags, où, d'après le récit de Tāranātha (p. 59) Kaniṣka, roi de Jālandhara, réunit le troisième concile... » *Sna-rgyan nags*, Bois de l'ornement du nez, n'a pas paru très sensé. On a préféré la variante *Rna-rgyan* : ornement de l'oreille, qui donne un *kuṇḍalavana* très recommandable.

que où vivait l'auteur ; il a adopté comme solution le IVe siècle ou le commencement du Ve siècle après J.-C. ». Cette opinion repose 1° sur le fait prétendu que Dharmakīrti est « l'objet d'une allusion indirecte dans la Vāsavadattā de Subandhu ». Or, d'une part, Candragomin est antérieur à Dharmakīrti ; d'autre part Subandhu est cité par Bāṇa contemporain du roi Harṣa et de Hiouen-Thsang. — Malheureusement, c'est le tardif commentateur (XVIIIe siècle) de Subandhu qui attribue à Dharmakīrti un ouvrage « Alaṁkāra », dont il n'est pas impossible que Subandhu fasse mention (1). 2° Sur les relations d'élève à maître de Candragomin avec Sthiramati, dont une œuvre fut traduite en chinois entre 397 et 439 : malheureusement, comme le démontre M. S. Lévi, il y a eu plusieurs Sthiramati (2), désignés par des noms différents dans les livres chinois ; et celui qui fut le maître de Candragomin est rapporté par l'épigraphie des rois de Valabhi vers les années 550-580.

M. Bruno Liebig qui vient de publier la grammaire de Candragomin, *Cāndravyākaraṇa*, place la composition de ce livre entre 465 et 544 après J.-C., parce que l'auteur donnant un exemple de la règle « qui prescrit l'emploi de l'imparfait pour rapporter un évènement contemporain » (3) écrit « *Ajayaj japto hūnān* ». — *Japta* n'ayant aucun sens, l'éditeur « se croit autorisé à lui substituer *gupto*. Sur le texte arbitrairement amendé, il traduit : Le Gupta a vaincu les Hūṇas ». Or nous devons voir ici une allusion à la défaite des Hūṇas par Skandhagupta (480). Il n'en est rien, dit M. Lévi, d'abord parce que le Ms original donne *jartto* plutôt que *japto* (4), ensuite parce que la correction *gupto* est à peine justifiable, enfin parce qu'il est inouï de désigner un roi « par l'élément dynastique de son nom ». Ajoutez que l'Inde nous présente une série de Guptas et de Hūṇas.

Je tiens donc pour acquis que les thèses de Minayeff et de M. Liebig sont ruineuses et qu'on peut fixer « la carrière de Candragomin aux trois premiers quarts du VIIe siècle ». Je plaçais vers cette époque Candrakīrti, contemporain de Candragomin. Mais ce qui

(1) Max Müller (India... p. 305 et 308) a dit que Subandhu citait Dharmakīrti, affirmation rectifiée par M. Kern, *Manual*, p. 130, note.

(2) Voir I-tsing, Takakusu, p. 225.

(3) Cette règle est fameuse, car elle a déjà servi de base aux spéculations sur la date de Patañjali.. .. Patañjali avait écrit : *aruṇad* yavanaḥ sāketam.

(4) Voir Kielhorn, Epigraph. Notes, Gött. Nachr. 1903.

est important ici, c'est moins le détail chronologique que les chemins frayés par l'auteur. M. Lévi dit à bon droit : « Je ne me suis pas seulement préoccupé, comme avaient fait mes devanciers, de résoudre un problème isolé de chronologie ; je me suis efforcé, au contraire, de rattacher la question à un ensemble plus étendu, et c'est l'accord du résultat particulier avec une série de repères déjà solidement établis qui m'inspire une confiance que je ne crois pas présomptueuse ». M. Lévi rencontre une foule de problèmes intéressants, multiplie les observations concluantes : tous les buissons sont battus : signalons 1° l'étude des versions chinoises du nom de Candragomin. (I-tsing, p. 183 de la version anglaise, confronté avec Wassilieff, Fujishima, Takakusu et la Subhāṣitāvalī) dont la personnalité se dérobait étrangement. M. F. W. Thomas pouvait dire dans le dernier cahier du J.R.A.S. : « Il est curieux que Candragomin ne nous soit pas connu par les sources chinoises » ; 2° le Lokānandajātaka, drame de Candragomin ; 3° La dénomination *Gomin* ; 4° Subandhu et l'Alaṁkāra ; 5° Les multiples Sthiramati : tableau synoptique des maîtres bouddhiques.... Et dans les notes, quelques hors d'œuvre utiles. M. Lévi supprime un prétendu roi Nāgārjuna de la dynastie du Cachemire (1) : *bhūmīçvara* ne peut être traduit par *roi* dans le passage visé de la Rājataraṅgiṇī (2).

L. V. P.

---

(1) Rājat. I. 173. — On avait toujours traduit *bhūmīçvara* par roi. Ceci prouve qu'il n'est pas sans utilité de connaître le bouddhisme : bhūmīçvara = qui est maître d'une *bhūmi* (stade de la méditation, du *yoga* ou du *dhyāna*) ou des bhūmis ; rapproché de *bodhisattva*, ce terme appliqué à un Nāgārjuna n'est pas susceptible de deux interprétations.

(2) Page 48, l. 13 en remontant : « Ngan-houei serait donc en fin de compte un autre essai de traduction du nom de Sthiramati... » — Wassilieff, ad Tāranātha p. 301, a déjà posé l'équivalence. Il semble que, Sthitamati soit une invention de Nanjio. — Ibid. l. 26 en remontant, lisez *Prajñāmālaçāstra* ; le *Prāṇyamala* de Nanjio, quelle qu'en soit l'origine et fut-il intelligible, ne saurait prévaloir contre la transcription tibétaine : Pradzñā nāma mūlamādhyamaka kārikā (Tandjour, Mdo); quant au Nanjio 1316, je crois qu'il s'appelle de son vrai nom : *Madhyamakamālasaṁdhinirmocanavyākhya* (Tāran. p. 137 ; Tandjour, Mdo, CXXV) car M. F. W. Thomas m'informe que le texte tibétain, comme le texte chinois, ne porte que sur 13 chapitres du Mūlaçāstra. — Page 45, note 1. C'est à tort, je pense, que F. E. Hall, reconnait dans la stance *Sarvadarçana* (1858) p. 11. $_{22}$, un extrait de l'*Alaṁkārasarvasva*. Cette stance est extraite du *Laṅkavatara* ; sur ce point et sur les citations de Dharmakīrti dans la compilation de Mādhava, voir *Muséon*, 1901, p. 174.

COMPTES-RENDUS.

L'*Indian Mythology* (1) de M. V. FAUSBÖLL, qui ouvre une nouvelle série consacrée à nos études : *Luzac's Oriental Religions Series*, ne laissera personne indifférent. J'apprécie la manière si originale, quelque fois déconcertante, mais toujours pleine de charme et, qu'on ne s'y trompe pas, d'habileté, du vaillant et glorieux fondateur des études pālies. — L'enquête ne porte que sur le Mahābhārata et ne nous donne qu'une esquisse (outline), une large exposition de la flore mythologique, en vue du lecteur « qui n'a cure ni souci des détails, et qui se détourne des questions disputées et contradictoires » ; exposition très personnelle, car, dit M. Fausböll, « je n'ai consulté, en rédigeant ce livre, aucun des ouvrages européens qui traitent du sujet ».

De même que le lexique du Suttanipāta (Pali Text Society, 1894) de M. F. est le meilleur « glossaire phraséologique » qu'on puisse rêver, de même cette Mythologie du Mahābhārata, *in texts and translations*, est à la fois une charmante anthologie pour les débutants et un utile instrument de recherche. Le livre est fait avec des citations habilement traduites ; les dieux sont rangés par ordre d'importance à l'intérieur de classes disposées suivant l'ordre alphabétique ; leurs noms, leurs attributs, leurs aventures sont succintement et suffisamment décrits. L'index est minutieux et la table des matières est plus étendue qu'il n'est d'usage.

Mais pourquoi l'auteur termine-t-il sa *Mythologie* en observant : « The English in 1757 gained the mastery and after the mutiny in 1857 proclaimed Queen Victoria » Empress of India. « The country is now governed by a Viceroy » ? Pense-t-il que ces détails soient généralement ignorés ? ou espère-t-il que dans la destruction de nos bibliothèques son livre sera utile aux archéologues du 30ᵉ siècle de notre ère ? Je l'ignore ; mais c'est un peu par ces saillies d'une *humour* toute spéciale que M. Fausböll force la sympathie du lecteur. Je veux reproduire la dédicace, véritable bijou : *To Ellen my wife, My joy and my life, For her good-will and look, I dedicate this book.*

* * *

(1) Luzac 1903, p. XXXII-206. 9 sh.

Le Rāmāyaṇa de Vālmīki, traduit en français par ALFRED ROUSSEL, de l'Oratoire. T. Ier. *Bālakāṇḍa et Ayodhyākāṇḍa.* — Préface de S. LÉVI — Paris, Maisonneuve, 1903, gr. in-8°, 584 pp.

L'Indianisme a vieilli trop vite : les temps sont lointains où dans l'émerveillement de la découverte les savants s'attachaient aux œuvres indiennes pour elles-mêmes, pour leur beauté littéraire et morale. Et c'est grand dommage : nous comptons dans nos rangs trop peu d'humanistes et la tendance générale, toute entière à ce qu'on appelle la philologie, aboutit à la création de *Grundriss* illisibles au public, ou à des monographies si spéciales qu'elles intéressent à peine les spécialistes. De cette inintelligence de l'intérêt humain que présente l'Inde, la faillite de l'Indianisme.

C'est un peu la faute de l'Inde : il y a d'admirables choses dans le Rāmāyaṇa, des épisodes épiques, touchants (1) ; des pages d'un grand charme silvestre ; une conception très chaude et raffinée du devoir et de la famille. Mais les hors-d'œuvre y abondent et les longueurs (2).

M. l'abbé Roussel a établi une excellente traduction, nourrie par sa longue expérience des textes pouraniques, pleine de fraicheur et d'une langue savoureuse. Ce premier volume comporte à peu près le tiers du poème ; le deuxième volume est en voie d'impression. Nous aurons bientôt pour le Rāmāyaṇa une traduction fidèle, munie d'un lexique aussi commode que ceux que M. R. a construits pour le Bhāgavata et pour sa Cosmologie hindoue. Le poème présente de nombreux passages d'une langue, sinon compliquée, du moins difficile ; le commentaire est souvent indispensable ; la traduction s'imposait donc autant en faveur du public lettré que dans l'intérêt du sanscritiste. Et on ne peut trop souvent répéter que le Rāmāyaṇa est un document de premier ordre pour l'histoire de la civilisation brahmanique.

L. V. P.

* * *

Chinas Religionen, II Lao-tsï und seine Lehre, par R. DVORAK de l'Université de Prague (Aschendorff, Munster).

Ce livre est un sommaire complet et impartial de tout ce que les savants occidentaux ont tenté pour élucider les difficiles questions qui se rattachent à Lao-tsz et à son livre le Tao-têh-king. Il faut répondre aux questions suivantes : 1° Lao-tsz a-t-il existé ? 2° A-t-il composé quelque ouvrage ? 3° Si oui, le livre qu'on lui attribue représente-t-il au moins partiellement son enseigne-

(1) Les meilleures adaptations sont les poèmes de Leconte de Lisle (Poèmes antiques).

(2) Longueurs supprimées dans la petite édition de Fauche (par Ch. Marcilly, chez Flammarion) ; il y a quelque chose à faire dans ce sens ; mais les coupures de M. Marcilly enlèvent à l'ouvrage son caractère.

ment ? 4° Dans quelle mesure les autres philosophes taoïstes ont-ils emprunté ou collaboré à ce livre ? 5° Quelle est, pour nous, la portée de ce livre ? 6° S'y trouve-t-il du point de vue métaphysique et moral quelque suite dans les idées ? 7° Quel avis formuler sur le Taoïsme au point de vue religieux ? etc. etc.

Le Dr Dvorák énumère les sinologues qui ont examiné ces problèmes ; plusieurs sont illustres : Rémusat, Pauthier, Julien, Chalmers, von Strauss, Legge. Il mentionne aussi Plänckner, Gabelenz, Balfour, Giles, de Harlez, Chavannes, Wassilieff, Koniski, Carus. Ajoutons que la liste n'est pas complète : le Père Hoang, Edkins, Eitel, Mc Lagan, Watters, Kingsmill, Spurgeon-Medhurst.

Parmi ces savants, quelques-uns découvrent dans la philosophie, voir dans la nomenclature taoïste, des influences israélites, babyloniennes, indiennes ou bouddhistes. D'autres veulent que le Taoïsme ancien, pour autant qu'il nous est connu, soit pur non-sens, à peine supérieur au syncrétisme bouddhique, alchimique et astrologique qui constitue le Taoïsme moderne. Mais quelques-uns remarquent dans la pure doctrine de Lao-tsz des sentiments élevés dignes d'être comparés aux sentiments chrétiens.

Le livre de M. Dvorák est, nous le répétons, une œuvre de grand et impartial travail : on y trouvera de multiples références à la littérature et des appréciations indépendantes et raisonnées. L'auteur semble croire, tant au point de vue historique qu'à celui de l'exégèse, à l'authenticité du Tao-têh-king. Avec raison, pour autant que j'en puisse juger d'après les Annales, le Tao-têh-king lui-même et la recherche européenne. Le caractère historique de Lao-tsz et l'authenticité de son King me semblent aussi bien établis que tout autre fait officiel de l'ère confucéenne. Lao-tsz était conservateur des archives de la cour impériale à une époque où la rivalité des États feudataires menaçait de renverser le système politique. Confucius, alors au début de sa carrière, servait le roi du plus littéraire et du plus civilisé de ses États. L'un et l'autre, suivant leurs différentes inspirations, s'efforcèrent de combattre la révolution : d'où deux systèmes rivaux, Lao-tsz, métaphysique et visionnaire, Confucius, pratique et *business-like*. Le Taoïsme l'emporta pendant plusieurs siècles ; mais le Confucianisme reprit et garda le dessus : encore que le Taoïsme, en dépit de sa décadence, ait exercé jusqu'à nos jours une grande influence.

E. H. P.

RÉCENTES DÉCOUVERTES

DE

MSS. MÉDICAUX SANSCRITS DANS L'INDE

(1898-1902).

MÉMOIRE

présenté au Congrès des Orientalistes de Hanoï (1902) (1)

PAR M. LE Dr P. CORDIER

Médecin-major des troupes coloniales.

Amené, par le fait de circonstances fortuites, dès le début de notre stage professionnel, à prendre connaissance de quelques fragments de traités médicaux indiens, dont l'originalité nous inspira le vif désir d'en savoir davantage, — encouragé et guidé dans nos premières tentatives par M. le Dr Liétard (de Plombières), à qui l'on doit tant de travaux également appréciés des indianistes et des historiens de la médecine, il nous sembla de bonne heure évident qu'un progrès sensible vers la solution des divers problèmes āyurvédiques ne pourrait être réalisé désormais qu'au prix d'efforts orientés dans une direction nouvelle, d'investigations opérées sur place, au pays même où les préceptes de Suçruta et Caraka n'ont cessé ni d'être enseignés ni d'être mis en pratique.

(1) Un sommaire de ce mémoire a été publié dans les Actes du Congrès, p 69.

Ce n'est cependant qu'en 1898 que le projet, longtemps caressé par nous, de poursuivre dans l'Inde ces modestes recherches, entreprises dès 1890, — put recevoir son exécution, — et nous voici à même enfin de communiquer avec quelque détail les principaux résultats dont l'histoire de la médecine indienne s'est enrichie depuis ces dernières années, et que nous allons présenter sous la forme de courts aperçus successifs, la matière se prêtant mal à une description d'ensemble.

Le terrain āyurvédique se montre souvent aride et monotone ; nous espérons donc que l'on voudra bien nous pardonner la sécheresse des exposés et le retour inévitable des mêmes expressions, appliquées à l'étude de sujets similaires.

Kāçyapasaṃhitā (*H. Ç.*). — Durant notre séjour à Chandernagor (1898-1900), le P. Haraprasād Çāstrī voulut bien nous communiquer, pour être étudiés de près, quelques Mss. médicaux sanscrits sur feuilles de palmier acquis au cours du voyage qu'il fit à Kāṭhmāṇḍū vers la fin de l'année 1898. Nous n'aurions pas à revenir sur l'analyse qu'en a donné le paṇḍit dans son dernier « Report » (Calcutta, 1901), si des erreurs regrettables ne s'y étaient glissées. Après l'examen direct des palm-leaves, nous en avons exécuté une reproduction photographique, souvent plus distincte que l'original et permettant une lecture plus facile. — Le premier Cod. s'ouvre par l'introduction suivante : « Athātō bhaiṣajōpakramaṇīyaṃ vyākhyāmaḥ | iti ha smāha bhagavān Kāçyapaḥ », — et le texte proprement dit commence avec le vers :

« Bāhyaçriyā prajvalantaṃ brahmarṣim amitadyutim |
Kaçyapaṃ lōkakartāraṃ Bhārgavaḥ paripṛcchati ‖ »

Le dialogue s'engage alors, d'après la forme classique commune à toutes les saṃhitās médicales, entre « le descendant de Bhṛgu » et Kaçyapa le Prajāpati (= Dakṣa). Quant à l'argument de l'opuscule, qui renferme au juste 8 fols. et 120 çlōkas, il a trait à la matière médicale et à la pharmacologie, — et, particularité intéressante, les vers 105[b]-110[a] offrent une parenté très étroite, parfois même une identité absolue, avec les v. 51-55 du 1[er] chapitre de Caraka (Edit. D. N. Sēn et U. N. Sēn). — Il nous a paru logique de considérer ce fragment comme un adhyāya détaché de la Kāçyapasaṃhitā, dont de copieux extraits subsistent dans la seconde partie du Cod., — opinion à laquelle s'est rangé le Çāstrī, qui n'avait vu là tout d'abord qu'un vocabulaire médical anonyme.

A la suite du Bhaiṣajōpakramaṇi vient une compilation thérapeutique nettement séparée, dont nous aurons à parler plus loin ; tout ce qui, dans le « Report » visé, concerne les prétendues citations de Caraka ... etc., par la Kāçyapasaṃhitā, résulte d'une confusion malheureuse, et demeure non avenu.

Bharadvājasaṃhitā. — L'on n'ignore point l'importance du rôle dévolu à Bharadvāja en plusieurs passages et notamment au début de la Carakasaṃhitā ; cependant, sauf quelques brefs témoignages des commentaires, aucun ouvrage médical de longue haleine ne nous restait sous le nom de ce sage, lorsque, tout dernièrement, nous eûmes l'occasion de déchiffrer un Ms. inédit, qui, à l'exemple du précédent, semble représenter une section de la Bharadvājasaṃhitā. Le livre, intitulé Bhēṣajakalpa, est accompagné d'une glose de Vēṅkatēça, fils d'Avadhāna Sarasvatī [Çataçlōkī], et prélude comme il suit :

«Athātō bhēṣajakalpaṃ vyākhyāsyāmaḥ | ity āha bhagavān Bharadvājaḥ |
Siddhauṣadhānāṃ kēṣāṃcit pṛthak kalpaprasaṅgataḥ |
atha bhēṣajakalpō' yaṃ sāmānyēna prakāçyatē ||
dēçakālānuguṇyēna saṃgṛhītaṃ yathāvidhi |
sthāpitaṃ bhēṣajaṃ tais taiḥ kalpanair amṛtāyatē ||

Les premières lignes de la ṭīkā montrent clairement qu'elle ne s'applique qu'à un chapitre isolé d'une œuvre encyclopédique : « atha çirōnētravastivyāpatsiddhikalpānantaraṃ siddhauṣadhānāṃ harītakyādīnāṃ kēṣāṃci[d]... ayam bhēṣajakalpaḥ adhyāyaḥ prakāçyatē ».

Le Bhēṣajakalpa passe successivement en revue, et avec force détails de bon aloi, — les terrains, climats et éléments, les temps propices à la cueillette des plantes médicinales, la conservation des drogues, la construction des hôpitaux et officines, les poids et mesures, la préparation des remèdes simples et composés, etc. — Mais, par l'effet de la négligence des copistes, il est souvent malaisé de discerner la limite où s'arrête le texte et où commencent les explications de Vēṅkatēça, de sorte qu'une révision minutieuse s'impose, avant toute utilisation de l'ensemble. — Le commentaire mentionne quantité d'auteurs āyurvédiques, tels que Bhāluki, Bhāja, Caraka, Suçruta, Kṛṣṇātrēya, Çaunaka..... Un second exemplaire du même Kalpa doit nous parvenir prochainement ; celui-ci compte 81 fols. et procède de la copie d'un Ms. ancien, non daté, sur palm-leaves.

Bhēḍasaṃhitā. — Des six saṃhitās primitives relevant du cycle d'Ātrēya, deux seulement, celles de Bhēḍa et d'Agnivēça (remaniée par Caraka) ont été retrouvées. La description d'un Cod. de la Bhēḍasaṃhitā, qui figure dans le Catalogue de la Bibliothèque du Palais de Tanjore, peut être reprise et rectifiée dès à présent, à

l'aide de deux Mss. de ce traité, l'un en caractères télingas (reproduction collationnée du N° 10.773 de Burnell), l'autre en dēvanāgarī. Le recueil de Bhēḍa, comme toutes les encyclopédies fondamentales, se divisait en 120 chapitres ; à l'heure actuelle, nous n'en connaissons plus que 100, dont 63 complets, c'est-à-dire l'équivalent de 3.071 çlōkas. [Sūtra°, 25 adh° ; — Nidāna°, 8 ; — Vimāna°, 5 ; — Çarīra°, 7 ; — Indriya°, 12 ; — Cikitsā°, 27 ; — Kalpa°, 8 ; — Siddhi°, 8]. Les vers 7-10, adh° 17 du Sūtrasthāna, donnent du reste une table résumée des sections. D'une manière générale, les parties rythmiques l'emportent de beaucoup, au point de vue du développement, sur les paragraphes en prose, et correspondent aux 11/12 du total des granthas ; notons aussi que les Sūtra°, Nidāna°, Vimāna°, Indriya°, Cikitsā°, Kalpa° et Siddhisthānas sont intégralement versifiés, tandis que la prose forme les 4/5 du Çarīra°. — Ce chiffre global de 3.071 çlō°, inférieur aux calculs de Burnell, n'embrasse que le texte proprement dit, déduction faite des invocations, préambules, titres et colophons ; il se rapporte néanmoins à une recension plus étendue que celle du Ms. de Tanjore, dont les lacunes et les variantes incorrectes se comblent et s'améliorent peu à peu. Le plus souvent, la teneur des citations des commentateurs cadre de façon remarquable avec la lettre de nos transcriptions, si bien que les retouches, toutes de détail, portent presque exclusivement sur l'orthographe, corrompue par places plus que de mesure. La question d'authenticité ne saurait donc être soulevée, bien qu'à vrai dire le livre ait été interpolé sans ménagement : on y décèle d'emblée la trace de raccords intéressés, à tendances franchement çivaïtes, qui, de leur faix inutile, viennent surtout

encombrer la fin des chapitres (pūjās en l'honneur de Vṛṣabhadhvaja). Ce qui frappe d'abord le lecteur de Bhēḍa, c'est une brièveté d'expression voisine de la sécheresse, et qui contraste singulièrement avec l'abondance de Caraka ; l'on remarque de plus un fréquent désaccord entre la rubrique et le contenu de certains adhyāyas, et les échanges de formules, de subdivision à subdivision du livre, ne laissent guère de prise au doute. — Quoi qu'il en soit, la plupart des allégations de Burnell tombent d'elles-mêmes ; ainsi, les termes géographiques Gandhāra, Bāhlīka et Bāhlīkadēça, ne se rencontrent qu'une seule fois ; — et encore, si l'on tient compte de l'état du texte, la leçon Bāhīka, Bāhīkadēça, peut-elle être suggérée avec quelque plausibilité, et par analogie avec la version cachemirienne de la Carakasaṃhitā. (Hopkins a déjà attiré l'attention sur le changement éventuel de Bāhīkā en Bālhīka ou Bāhlīka, dû à des copistes ultérieurs, à qui cette dernière forme était plus familière). Bhēḍa, comme Caraka, nous a conservé la relation de curieux congrès médico-philosophiques, dont les interlocuteurs — Bhadraçaunaka (et Çaunaka), Khaṇḍakāpya, Maitrēya, Bavidiça, Bharadvāja et Kaçyapa, font autorité dans diverses branches du domaine āyurvédique, — et, parmi les personnages accourus individuellement pour interroger le maître, il faut retenir les noms de Gurdālubhēkin, du roi-ṛṣi Nagnajit, et de Suçrōtā (avec l'épithète « mēdhāvin »). L'inspirateur de l'œuvre, Ātrēya, est appelé tantôt Punarvasu, et tantôt Ātrēya Pu°, Cāndrabhāga Pu°, Cāndrabhāga et Kṛṣṇātrēya, — c'est tout un, — et son disciple, Bhēḍa, n'intervient qu'en un endroit unique. — Vāgbhaṭa n'est pas redevable au traité d'emprunts plus conséquents que ceux de Vṛnda, Cakra-

pāṇidatta, et des autres compilateurs de la bonne époque ; tout au plus serait-il possible de relever dans l'Aṣṭāṅgahṛdayasaṃhitā et l'Aṣṭāṅgasaṃgraha trois à quatre recettes de Bhēḍa [p. ex., A. S., Cik° 23, p. 130, l. 8-14 = A. H., Cik° 21, v. 69-71 = Bhē° Cik° 24, v. 39-40 ; — A. S., Cik° 16, p. 91, l. 21, à 92, l. 2, = A. H., Cik° 14, v. 102ᵇ-106 = Bhē° Cik° 5, v. 41-49, — pour le fond seulement] (V. Cat. Tanjore, p. 64-65). Sans cela d'ailleurs, quelle portée assigner à la sentence avant-dernière de l'A. H. ? — « Si la faveur s'attache aux compositions des ṛṣis, pourquoi, Caraka et Suçruta exceptés, n'étudie-t-on plus les écrits de Bhēḍa... etc. ? — »

En somme, la Bhēḍasaṃhitā, telle que nous la connaissons, n'évoque point en notre esprit l'idée d'un avatar plus ou moins déguisé du recueil de Caraka ; nous l'envisageons au contraire comme une collection tout-à-fait distincte et de date probablement beaucoup plus ancienne ; les ressemblances constatées entre les deux encyclopédies s'expliquent du reste par le caractère commun de l'inspiration, et ne s'étendent guère qu'aux titres et aux vers initiaux d'une fraction des chapitres. Ajoutons toutefois que l'adh° 7 de l'Indriyasthāna coïncide à peu près mot pour mot avec l'adh° 4 de la section correspondante de Caraka, — nouvel indice du travail occulte de quelque saṃskartā.

Carakasaṃhitā. — C'est un fait acquis désormais que la Carakasaṃhitā, basée sur l'Agnivēçatantra refondu par Carakācārya, ne comprenait que 79 chapitres, lorsque Dṛḍhabala, fils de Kapilabala, originaire de Pañcanadapura (Pañjpur, au nord d'Attock, Pañjâb), compléta au chiffre primitif de 30, avec l'assistance de nombreux

documents, les 11 divisions subsistantes du Cikitsāsthāna, et rédigea de toutes pièces les 12 Kalpa et les 12 Siddhi, ajoutant ainsi à l'ouvrage mutilé ou inachevé une somme de 41 adhyāyas. Les scoliastes, qui font de temps en temps appel à Kapilabala (°bali), et plus souvent, à Dṛḍhabala, — Niçcalakara surtout, qui le nomme « Carakapariçiṣṭakāra », ou encore, « auteur du Carakōttaratantra », prouvent suffisamment le bien fondé des assertions répétées de ce dernier [Caraka° Cik° 30, § 112, — et Siddhi° 12, § 28 ; id. D. N. Sēn et U. N. Sēn]. Or, quoique l'élucidation de ce point obscur ne soit entourée pratiquement d'aucune difficulté insurmontable, l'on semble avoir renoncé jusqu'ici à préciser la place des 17 chapitres additionnels du Cikitsāsthāna. Eh bien, si l'on répartit en deux catégories, — qui ne se différencient que par la discordance du classement des adh° 9-25, — les Mss. et éditions de la Cikitsā, l'on obtiendra pour la première série (type : éd. Jīv. Vidyāsāgara) l'ordre suivant : — arçaḥ (9), atisāra (10), visarpa (11), madātyaya (12), dvivraṇīya (13), unmāda (14), apasmāra (15), kṣatakṣīṇa (16), çvayathu (17), udara (18), grahaṇī (19), pāṇḍu (20), hikkāçvāsa (21), kāsa (22), chardi (23), tṛṣṇā (24), et viṣa (25), — tandis que la seconde (type : éd. D. N. Sēn et U. N. Sēn) présente la disposition que voici : (14), (19), (21), (24-25), (9-13), (15-18), (20), et (22-23), par rapport au premier groupement. L'uniformité reparait avec trimarmīya (26).

De ces 17 adhyāyas (9-25), dont la position réelle a fort embarrassé les compilateurs, — 16, c'est-à-dire les N°s 10-25 de Jīv. Vid., émanent de Dṛḍhabala, à qui revient en outre le ch. 26 ; le reste de la section (1-9 et 27-30) remonte à Caraka. — Cakrapāṇidatta (Āyurvedadī-

pikā, Cik° 30, 112) et Niçcalakara (Ratnaprabhā, 1, 131, etc....) confirment, tant directement qu'au moyen d'informations successives, les conclusions précédentes, — et, détail intéressant, pour justifier l'arrangement adopté, l'un des pratisaṃskartā de Caraka a dû remanier entièrement le passage du Sūtrasthāna relatif à la table des matières de la Cikitsā (§ 25, éd. D. N. Sēn et U. N. Sēn ; — v. 50-56, éd. Jīv. Vid.). Est-ce l'effet pur du hasard ? nous allons voir que l'éditeur Jīvānanda Vidyāsāgara a reproduit évidemment la classification originale de Dṛḍhabala.

A deux reprises, le Madhukōṣa (Mādhavanidānaṭīkā) en réfère à une recension de Caraka dite « Kāçmīrapāṭha », ou version du Cachemire ; nous avons eu récemment entre les mains un Ms. çārada (Carakatantra), d'apparence respectable, mais dont la date n'a pu encore être déterminée avec une approximation satisfaisante ; la provenance de l'exemplaire devant entrer en ligne de compte, il faut avouer que cette copie a toutes les chances de représenter le Kāçmīrapāṭha invoqué. L'agencement de la substance du Cikitsāsthāna est le même que celui du texte imprimé par Jīv. Vidyāsāgara ; de plus, les multiples variantes disséminées un peu partout viennent suggérer à chaque pas une interprétation simple et claire, là où l'on n'entrevoyait que périodes inintelligibles ou de sens problématique, — et les interpolations qui maintenant émaillent le livre du maître se dégagent enfin de l'ombre. Les noms de Kāṅkāyana Bāhlīka, Vāryōvida et Vaijavāpi sont convertis respectivement en Kāṅ° Bāhīka, Vāṇyavida et Vījakapi, — et le distique déconcertant où la feuille de bétel (pattraṃ tāmbūlasya) mêle son arôme à la senteur pénétrante de la résine de camphrier (karpūraniryāsa)

grossit encore d'un appoint non méprisable la liste des vers apocryphes. — [Sūtra° V, 70, éd. J. V. ; — 50^{c-d}, éd. H. Viçārada ; 27^{c-d}, éd. D. N. Sēn ; 66, éd. A. M. Kuṇṭā].

COMMENTAIRES. — Signalons tout d'abord un Ms. complet et bien conservé de l'Āyurvēdadīpikā, ou Carakatātparyaṭīkā, de Cakrapāṇidatta.

— La Carakapañjikā de l'Ācārya Svāmikumāra est un Cod. inédit, dont nous n'avons malheureusement que les chapitres initiaux (Col. 1 : « Ity ācāryaSvāmikumāraviracitāyāṃ Carakapañjikāyāṃ Çlōkasthānē bhēṣajaiva catuṣkē dīrghaṃjīvitīyō nāma prathamō'dhyāyaḥ »). L'auteur, franchement bouddhiste, mentionne le commentaire antérieur de Haricandra ; — au commencement de son exorde, après s'être incliné devant « le médecin suprême des anciens âges, destructeur des maux physiques et des renaissances », il salue Caraka, de qui l'œuvre grammaticale (vyākaraṇa) épura le style, l'œuvre philosophique (yōga) éclaira les esprits, et qui, pour le soulagement de l'humanité, exposa la tradition médicale (vaidyāgama).

La ṭīkā de Cakrapāṇidatta renferme parallèlement cette déclaration peu banale : « Hommage à Çēṣa, qui, par le Pātañjala (Yōgasūtra), par le Mahābhāṣya, et par le traité qu'a révisé Caraka, guérit les défauts de l'âme, des discours et du corps ». [Trad. de M. A. Barth]. L'on sait que la confusion entre Patañjali et Caraka (tous deux incarnations de Çēṣa ou Ananta), très vieille dans l'Inde, y persiste encore de nos jours.

— De la Carakatattvapradīpikā, composée beaucoup plus tardivement par Çivadāsasēna, à qui l'on doit déjà une Tattvacandrikā (Cakradattaṭīkā, q. v. : 1, 151, etc.) nous n'avons vu qu'un Ms. unique et fragmentaire, propriété

du Kavirāj Çyām Kiçōr Sēn, de Calcutta, fils du regretté Pītāmbar Sēn (traducteur bengali du Nāḍīprakāça de Çaṅkarasēna) ; c'est cet exemplaire qu'utilise le Kavirāj Harināth Viçārad, pour son édition si lente à paraître de la Carakasaṃhitā.

— Comme supplément aux données bibliographiques du Catalogus Catalogorum, nous indiquerons : — les ṭīkās de Bāṣpacandra (Vāpyacandra ?), — Īçāna (Īçānadēva, Içānasēna ; Bouddh.), — Īçvarasēna (do), — Bakula (Bakulakara), — Jinadāsa, — Munidāsa, — Gōvardhana, — Sandhyākara, — Jayanandi, — Amarakara (B.), — et Svāmidāsācārya, — enfin la Carakacandrikā, de Gayadāsa probablement. Il est presque hors de doute que les grands scoliastes, tels que Jējjaṭa, Gayadāsa...., commentèrent à la fois Caraka et Suçruta.

Suçrutasaṃhitā. — Bhēḍa nous a montré « Suçrōtā nāma mēdhāvin », c.-à-d. « le savant Suçrōtā », venant consulter Ātrēya Cāndrabhāga au sujet du cours des saisons et de l'influence que chacune d'elles exerce sur la santé physique. Sans attacher du reste plus qu'une importance secondaire à la question de priorité de date dont on octroie alternativement le bénéfice à Caraka et à Suçruta [Voir J. Jolly, Medizin, § 9, p. 11], notons qu'en face du composé Carakasuçrutau, l'on rencontre, quoique plus rarement, le duel inverse Suçrutacarakau, et que le retour continuel dans les gloses des termes collectifs Cakrajējjaṭau, Cakrēçānau...., à côté de Jējjaṭacakrau, Īçānacakrau...., établit sans conteste qu'aucune signification chronologique n'est inhérente à la place respective des membres du groupe.

Un problème plus important, à notre sens, est celui

de la révision de la Suçrutasaṃhitā par Nāgārjuna, et de l'addition de l'Uttaratantra. L'hypothèse a vivement séduit ceux des médecins indiens qui s'intéressent au passé de leur art ; — nombre d'entre eux même la considèrent à présent comme démontrée, témoin le P. Murlīdhar, de Pharukhnagar, qui inscrit en tête d'une des dernières éditions du livre :

Upadiṣṭā tu yā samyag Dhanvantarimaharṣiṇā |
suçrutāya suçiṣyāya lōkānāṃ hitavāñchayā ||
sarvatra bhuvi vikhyātā nāmnā Suçrutasaṃhitā |
Āyurvēdatrayīmadhyē çrēṣṭhā mānyā tathōttamā |
sā ca Nāgārjunēnaiva grathitā grantharūpataḥ ||

Quelques mots du Nibandhasaṃgraha, — où il est dit qu'un correcteur, Nāgārjuna, a refondu le texte de Suçruta, — ont suffi à déterminer cette conviction [« Pratisaṃskartā 'pīha Nāgārjuna ēva », 1, 1, § 1]. Cakrapāṇidatta, tout en admettant que la saṃhitā a reçu d'un compilateur (pratisaṃskartā) sa forme définitive, oublie de nous livrer le nom de cet écrivain, qui cependant est la cheville ouvrière de l'ensemble. [Bhānumatī, ibid.]. En Europe, comme l'on ne disposait que des commentaires de Ḍallaṇa et de Cakrapāṇi, aucune solution catégorique n'était intervenue ; l'absence, vérifiée dans les bibliothèques, des sections Nidāna° et suivantes de la Bhānumatī, avait même conduit à supposer que l'ouvrage était resté inachevé. Il n'y a plus lieu de s'arrêter à cette opinion : Niçcalakara et d'autres auteurs de gloses citent de nombreux extraits de ladite ṭīkā, qui s'appliquent à tous les sthānas, Uttaratantra inclus. D'après un renseignement privé, une collection particulière de Bénarès renferme le Ms. complet de la Bhānumatī.

La découverte de la pañjikā de Gayadāsa, l'un des prin

cipaux guides de Ḍallaṇa, peut donc être tenue pour une véritable bonne fortune ; le Cod., qui paraît remonter aussi loin que la fin du XVe siècle, ou le début du XVIe, compte 69 folios et environ 3.000 granthas, d'une élégante écriture jaina (type parimātrā). Il a trait au Nidānasthāna seulement, et se termine par le colophon : « Iti çrīSauçrutē Çalyatantrē 'ntaraṅgaçrīGayadāsakṛtāyāṃ Nyāyacandrikāyāṃ pañjikāyāṃ nidānasthānaṃ samāptam | ṭīkāniruktivyākhyānaṃ pañjikā padapañjikā » ‖.

Un premier jalon est ainsi planté : la Suçrutacandrikā des commentateurs secondaires s'identifie avec la Nyāyacandrikā de Gayadāsa. — A propos du vers 8, chapitre 3, l'ācārya formule cette observation : — « Nāgārjunas tu paṭhati : çarkarā sikatā mēhō bhasmākhyo' çmarivaikṛtam | iti». — Or les deux pādas « çarkarā ..... vaikṛtam » appartiennent précisément au Suçruta actuel (Nid° 3, 8^a ; édition Jīv. Vid.).

Le Vāgbhaṭakhaṇḍanamaṇḍana, ou ṭippaṇī de l'Aṣṭāṅgahṛdayasaṃhitā, par Bhaṭṭa Narahari, nous fournit encore un argument indirect. A la fin de l'adh° 4 du Nidāna°, qui étudie les causes de la mort du fœtus pendant la gestation (mūḍhagarbha), le distique 11 de Suçruta débute de cette façon : « *Vastamāravipannāyāḥ* kukṣiḥ praspandatē yadi | » ..... Vāgbhaṭa utilise le passage, mais, au lieu de *vastamāra*, lit *vastidvārē* (A. S., Çār°, 4, p. 219, l. 12) (A. H., Çār° 2, 53), variante qui, au dire de Ḍallaṇa, est acceptée de Brahmadēva, tandis que Jējjaṭa la repousse. La leçon *vastidvārē* revient à l'école de Nāgārjuna, si l'on en croit Bh° Narahari : « Ata ēva Nāgārjunīyair *vastidvāra* iti paṭhyatē ».

En faisant l'analyse du Yōgaçataka, nous aurons l'occa-

sion de reparler brièvement des origines de l'Uttaratantra. — Parmi les ṭīkākāras antérieurs de Suçruta, Ḍallaṇa mentionne : — Jējjaṭa (Vṛhallaghupañjikā), — Gayadāsa (Nyāyacandrikā), — Bhāskara, — Çrī Mādhava ou Mādhavakara (Çlōkavārtika), et Brahmadēva (Bouddh.), — et, comme commentaires : la Mahāpañjikā, la Vṛhallaghupañjikā, et le Gūḍhapadabhaṅgaṭippaṇa.

— Cakrapāṇidatta cite en outre Kārtika, ou Kārtikakuṇḍa.

— Gayadāsa nous fait connaître : Bhōja, ou Bhōjācārya, — Sūranandi, Vārāha (peut-être Varāha), et Svāmidāsa. (Dans la Nyāya°, Jaḍa = Jējjaṭa).

— D'autres ṭīkās enfin nomment : Gōmin, — Āṣāḍhadharma ou Āṣāḍhavarman (Uttarakārikā), — Jinadāsa, — Naradanta, — Gadādhara, — Bāṣpacandra, — Sōma (Sōmaṭippaṇa), — Gōvardhana, — et le Praçnanidhāna.

Vāgbhaṭa. — Dans une notice publiée il y a un peu plus d'un an (Journal Asiatique, juillet-août 1901), nous avons décrit trois recensions distinctes de la Vāgbhaṭasaṃhitā : — l'Aṣṭāṅgasaṃgraha ou Vṛddhavāgbhaṭa, — la version intermédiaire appelée provisoirement Bābhaṭa, — et l'Aṣṭāṅgahṛdayasaṃhitā, la plus moderne et la plus répandue. Or il se trouve que divers commentateurs, entre autres Niçcalakara, ont préservé de longs fragments du Bābhaṭa, dont nous ne possédions que le Sūtrasthāna, et qu'ils nomment Madhyavāgbhaṭa, ou Madhyasaṃhitā. Le caractère mixte de cet ouvrage, au double point de vue rédaction et rang chronologique, est donc pleinement démontré.

Les Mss. du Vṛddhavāgbhaṭa sont réputés extrêmement rares ; nous en avons pourtant reçu une superbe copie,

en caractères malayalams, vieille de deux siècles environ et qui sera incessamment collationnée avec l'édition de Bombay.

Contrairement à l'avis de M. le Prof. J. Jolly, l'Aṣṭāṅgasaṃgraha a été commenté au moins une fois, par Indumatī, qui reparaîtra plus loin, à propos de la Bhāvasvabhāvaṭippaṇī. Les gloses d'Indumatī qui figurent dans la Ratnaprabhā, se relient nettement et sans exception au texte de Vāgbhaṭa l'ancien.

— Il a été réuni un Cod. complet du Khaṇḍanamaṇḍana, de Bhaṭṭa Narahari ou Nṛsimha, fils de Bhaṭṭa Çivadēva, et élève de Rāmakavīçvara (six exemplaires ; fols. 50, 28, 16, 24, 31, 31).

— Le Nidānacintāmaṇi, par Vaidya Kāhnaprabhu, fils de Vaidya Bēïṃdēva, est une ṭīkā du Nidānasthāna, très explicite, quoique sobre de citations.

— De l'Aṣṭāṅgahṛdayadīpikā, que les colophons imputent à Vāgbhaṭa lui-même, nous n'avons réussi encore à trouver qu'une portion mutilée relative aux quinze premiers chapitres.

Ces trois derniers commentaires portent sur l'Aṣṭāṅgahṛdayasaṃhitā.

Vararucisaṃhitā. — L'auréole de Vararuci abrite maintenant les maigres débris d'une œuvre qui fut peut-être assez considérable, mais dont l'étendue ne saurait plus être conjecturée ; l'auteur s'est vu fréquemment attribuer, dans l'Inde et à Ceylan, la paternité du célèbre Yōgaçataka. Ce qui nous reste de l'encyclopédie de Vararuci comprend deux sections, Ariṣṭasthāna (fort courte et en déplorable état), et Aṣṭakarmasthāna, représentant 506 granthas (4 + 15 fols.). Le second sthāna se divise

en 8 chapitres, consacrés respectivement aux vomitifs, purgatifs, lavements simples, lavements huileux, errhins, collutoires et gargarismes, fumigations, et finalement à la préparation et aux usages du bétel (tāmbūlakalpa). — Le livre est écrit suivant les formes chères aux saṃhitās : ‖ « athātas tāmbūlakalpaṃ vyākhyāsyāmaḥ | iti ha smāha bhagavān Vararuciḥ » ‖ . Le début et la fin étant absents, il est difficile de juger de l'authenticité du factum, auquel Vararuci a dû probablement demeurer étranger.

Siddhasārasaṃhitā. — Ce traité, composé par Raviguptа, fils de Durgagupta, est souvent invoqué en témoignage dans la littérature médicale postérieure. Il en existe un Ms. inachevé, comptant 1212 gr., prose et vers, à la bibliothèque du Durbar du Népâl, où l'a examiné H. Çāstrī (palm-leaves, 97 fols., caract. nēwarī). Le premier distique du préambule semble émaner d'un Bouddhiste, tandis que le texte lui-même s'ouvre par une déclaration franchement orthodoxe :

« Sarvaṃ praṇamya sarvajñaṃ Durgaguptasya sūnunā |
saṃhitā Siddhasārō'yaṃ Raviguptēna vakṣyatē ‖
. . . .
Brahmā prōvāca yaṃ svargē vēdam āyurnibandhanam |
çiṣyēbhyaḥ kathayāmāsa Kaçirājāya yaṃ kramāt » ‖

Un deuxième Cod. également partiel, mis au jour depuis peu, vient corroborer les informations inédites de certains commentateurs, en révélant les multiples emprunts dont Vṛnda et Cakrapāṇidatta se sont rendus tributaires vis-à-vis du Siddhasāra.

Yōgaçataka. — La réputation exceptionnelle dévolue au Yōgaçataka a franchi de bonne heure les frontières

indiennes ; l'opuscule, inséré au Tanjur tibétain sous le nom de son véritable auteur, représenté dans la plupart des collections, cité et plagié par de nombreux écrivains de second ordre, a été imprimé plusieurs fois à Colombo, où il est facile de se le procurer. Les deux Mss. sur tālapatras que nous ont obligeamment communiqués M. le Prof. Cecil Bendall et le P. H. Çāstrī, transcrits en caractères vartulas, assignent l'un comme l'autre la conception de ce manuel à Ācārya Nāgārjuna : « | Kṛtir ācārya-çrī-Nāgārjuna-pādānām iti | ». (Comm. : — Ārya Nāg°). Ils sont accompagnés de la pañjikā de Dhruvapāla Paṇḍita, qui n'est pas tout-à-fait une nouvelle connaissance (Cat. Oudh., 1878, fasc. XI, p. 26-27 ; — Oppert, I, 998, II, 1090 ; — cf. Cat. Catal., p. 273[a]).

Le Cod. A (Har. Çās.) comprend 11 folios, tous brisés à gauche, vers le quart de leur longueur, et la ṭīkā s'arrête brusquement après le vers 6, ce qui n'a point empêché le copiste de répéter le colophon au terme de chacun des tantras ou divisions du livre. La date est 535, N. S., ou 1414, A. D., règne de Rūpasiṃha.

Le Cod. B (Prof. Bend.) remonte à 486, N. S., ou 1365, A. D., et possède 22 fols., numérotés 1-26 (les fols. 5, 9, 13, 18 font défaut) ; mais ici le commentaire est ininterrompu.

Le Yōgaçataka, comme l'indique son titre, consiste exactement en une suite de cent formules, rangées dans le même ordre par les deux Mss., bien que les stances y soient supputées différemment. Le texte est scindé en huit sections, correspondant aux huit aṅgas de l'Āyurvēda, — et la Candrakalā (pañjikā), qui l'étiquète « Yōgaçatāgamaçāstra », se termine en effet par cette remarque : « Ihāpy aṣṭāṅgāyurvēdakathanaṃ kṛtam iti ».

Les recettes sont distribuées de la manière suivante : — Kāyacikitsā (form. 1-43), — Çalākyatantra (44-57), — Çalyatantra (58-60), — Viṣatantra (61-65), — Bhūtavidyā (66-69), — Kaumāratantra (70-72), — Rasāyanatantra (73-77), — et Vājīkaraṇatantra (78-83). Puis, ce qui donne à réfléchir, c'est qu'avec la formule 84 commence un Uttaratantra (84-100), — à la fin duquel Dhruvapāla ajoute un post-scriptum aussi instructif qu'inattendu : « | Yad atra kiṃcid aparaṃ nōktaṃ vyādhiharaṃ tad ēvaṃ Yōgaçatē padasūcitavyaṃ Suçrutādisaṃhitāyām Uttaratantradarçanāt » ‖. « Tout autre moyen efficace contre les maladies, non signalé ici, devra être consigné, sous forme métrique, dans le Yōgaçata, ainsi que cela se fait pour l'Uttaratantra de Suçruta et des autres saṃhitās ». En dehors de cette confidence, le commentaire, qui ne mentionne que les Āgnivaiçyas (prob. Agnivēça), n'offre aucune particularité essentielle. — Le Ms. A contient encore 2 pp. d'un texte indéterminé, tantro-alchimique, dont la langue n'est pas le sanscrit, puis un extrait succinct du Mādhavanidāna, et enfin un essai de transcription nēwarī des vers 13-23 du Yōgaçataka. Le « Report » d'H. Çāstrī (p. 9) métamorphose Dhruvapāla en Dhanvapāla, le considère comme le « compilateur » (?) des formules de la centurie, et celle-ci comme partie intégrante d'un « grand ouvrage » intitulé Candrakalā, — autant d'assertions dépourvues de fondement.

Vṛnda, Cakrapāṇidatta, et les Cikitsā postérieures reproduisent presque toutes les prescriptions du Yōgaçataka, dont la dérivation réelle nécessite de nouvelles recherches ; quelques-unes seulement sont tirées sans modifications de la Carakasaṃhitā, ce qui justifie dans une certaine mesure le liminaire un peu emphatique de

l'auteur. La formule découpée par Burnell (Cat. Tanjore, p. 67[b]), qui a tenu à présenter un échantillon de ces « recettes de bonne femme », est d'un choix malheureux, car elle manque à la version originale.

Partageant la destinée des œuvres à succès, le compendium de Nāgārjuna a subi en effet de singulières interpolations ; parti de 100 stances au juste, il en eut bientôt 102, puis 111, 141, 163, et il en existe même une recension en 250 distiques ; les versions les plus développées se sont enrichies sur la route de descriptions pathologiques, et un petit nombre d'entre elles ont été gratifiées d'une rubrique alléchante, Vṛddhayōgaçataka, Yōgaçatābhidhāna (ou Dhanvantariguṇaguṇayōgaçataka), Akṣadēvīyōgaçata....

— Les ṭīkās d'Amitaprabha (ou Amṛtaprabha, à qui le texte est parfois attribué), de Pūrṇasēna (ou Sūryasēna), et de Rūpanayana, ont déjà pris place dans les listes d'Aufrecht ; deux noms peuvent encore être annexés à cette nomenclature, c.-à-d. la Yōgaçatavallabhā de Sanātana, et la Karmamālā (ou Dēvīyakarmamālā) de Sōmadāsa.

Quant à Nāgārjuna, si l'on ne s'écarte pas du terrain purement médical, et si l'on ajourne par prudence la question de l'identité du médecin et de l'alchimiste homonymes, les traités suivants lui sont imputés : — Mahēndrakalpa, — Yōgamañjarī, — Ārōgyamañjarī, — Sārasaṃgraha, — et Yōgasāra (Cf. « Report », p. 10). Nous nous proposons d'analyser prochainement le sujet du Sārasaṃgraha, dont un Ms. vient d'être découvert.

Nāvanītaka. — Le Nāvanītaka constitue la portion la plus substantielle et la plus importante peut-être du

Bower Ms., trop connu pour qu'il convienne d'en retracer ici l'histoire et la description ; il faut espérer que le dernier fascicule de la publication, qui doit être affecté à l'introduction et aux index, sera très prochainement édité, livrant ainsi aux indianistes, grâce aux efforts pénétrants et soutenus du Prof. A. F. Rudolf Hoernle, un admirable instrument de travail. Cependant, malgré la haute valeur de l'ensemble, et bien que le traducteur ait interprété avec toute l'exactitude requise par les philologues la monographie de l'ail et le précis de thérapeutique qui y fait suite, — il est évident que la version anglaise, comme la plupart des essais similaires élaborés au cours de ces dernières années, ne pourra être utilisée qu'avec réserve, en ce qui concerne les diagnostics et, d'une manière générale, les termes techniques relatifs à la pathologie. C'est que l'étude rationnelle des textes āyurvédiques réclame impérieusement, non pas la seule entente de la langue dans laquelle ils sont écrits, mais avant tout une éducation médicale réelle, appuyée de l'expérience particulière des maladies tropicales. Les conseils du médecin universitaire le plus éclairé, joints à ceux du plus érudit des kavirājas, ne suppléeront jamais à l'absence du savoir professionnel et du sens clinique, — qui seuls permettraient d'isoler dans les traductions et les symptômes, et les entités morbides, de différencier par exemple l'asthme de la simple dyspnée, et de ne point transformer en éruption cutanée le frisson de l'accès paludéen.

Envisagé au point de vue de sa structure intime, le Nāvanītaka se présente comme une intéressante mosaïque, composée de fragments empruntés surtout à des saṃhitās primitives, en partie disparues. D'un examen

préliminaire, il résulte que douze formules au moins, — Daçāṅgaṃ ghṛtam (v. 201-3), — Rasāyanikaṃ ghṛtam (165-169[a]), — Balātailam (280-286), — Sahacaratailam (329-336), — Gaṇḍamālāyōgaḥ (399-401), — Karṇaçūlaharayōgaḥ (534[b]-537[a]), — les 4 Kāsaharayōgāḥ (474-479), — le mantra de la Bhēlīyavāgū (803-4), — Ayōrājīyaṃ cūrṇam (43-55), — 2 Āmātisārayōgāḥ (407-412), — Çatapākaṃ tailam (337-342), — Yāvanō vastiḥ (642-644), — proviennent de la Bhēḍasamhitā (dont l'antériorité est assez démontrée par l'expression « Bhēlī yavāgū »).

Les commentateurs et compilateurs de la bonne époque établissent aussi que le Cyavanaprāçāvalēhaḥ (188-200) remonte à Agnivēça, le Balātailam (277-279) à Hārīta, le Vindughṛtam (251-257) à Kṛṣṇātrēya, et le Siddhārthakaṃ tailam (Part III, 37-52), à Çālihōtra. Quant aux recettes, étrangères aux ouvrages classiques, et que, pour ce motif, Hoernle n'a pas retrouvées dans les recueils postérieurs, — nous ajouterons que le Bṛhadvaidyaprasāraka (ch. 2) renferme le Sūkṣmēlāvardhamanakam (64-65), et que 28 autres distiques, non identifiés encore, ont été conservés par le Kalyāṇasaṃgraha. — Trois Kalpas, véritables monographies pharmacologiques et thérapeutiques, analogues à celle qui remplit les 5 premiers folios du Ms. (1[ère] p. ; traité de l'ail), forment les sections 11, 12 et 13 du Nāvanītaka ; le terme signifie proprement « mode d'emploi », et cette acception lui est conservée dans le composé Kalpasthāna, en tête du livre 7 des Caraka° et Bhēḍasaṃhitās, alors que Suçruta et Vāgbhaṭa le comprennent différemment. [Bhānumatī, 1, 3, 7 ; éd. Vijayaratna Sēn et N. K. Sēn]. Le style des Kalpas, le sujet même qu'ils embrassent, et certains détails qui leur semblent spéciaux, — nous conduisent à les

ranger au moins provisoirement parmi les reliques les plus anciennes que nous ait laissées la médecine hindoue. Du Harītakīkalpa (917-949), nous connaissons une rédaction plus brève (26 stances), peut-être donc plus archaïque, à début presque identique, appartenant à l'Āçvinīsaṃhitā, encyclopédie anonyme, dont un Cod. mutilé nous est parvenu. Il existe d'ailleurs au moins six recensions de ce Kalpa.

En dehors du Bower Ms., — sous le titre Nāvanītaka, Candraṭa et Niçcalakara mentionnent un traité distinct du précédent, — et l'on doit à Çrī Bhārgavarāma un Cikitsānāvanītaka, apparemment moderne, contenant 64 chapitres et 900 distiques environ.

— Les Macartney Mss., dont la découverte date de près de sept années, ont également exercé la sagacité du Prof. Hoernle, qui pensa même avoir retrouvé dans l'un d'eux un fragment primitif de Caraka, c'est-à-dire de l'Agnivēçatantra. L'hypothèse était uniquement basée, eu égard à la dissemblance du contexte, sur la présence du vocable « rājamātra », qui, d'après l'article, ne se rencontrerait qu'en un passage de Caraka (Sūtra° 15, 17). [Voir Central Asian Manuscripts, dans J. A. S. B. 1897, 66, N° 4]. — Caraka fait usage en effet de l'expression « rājamātra », non pas une fois, mais à deux reprises, au cours du même adhyāya (Sūtra°, 15, § 1, et § 17 ; édit. D. N. Sēn et U. N. Sēn), et le répète à nouveau un peu plus loin, ch. 27, Jalavarga, § 37. — Toutefois, ce mot n'est nullement particulier à Caraka ; Suçruta l'emploie à propos du Balātaila (Cik° 15, 35 ; édit. J. V.), et, à sa suite, Vāgbhaṭa (Aṣṭ° Saṃ°, Çārīra°, 5, p. 219, l. 6), Vṛnda (22, 92), et Cakradatta (22, 77), pour ne citer que les meilleurs. [Niçcalakara : « rājamātrāḥ = rājña

iva mātrā, paricchadō, yēṣām tē tathā »]. Aucune conclusion ne découle donc de la donnée du Macartney Ms. Vaṅgasēna, Bhāvamiçra, Çārṅgadhara, Trimalla et le Yōgaratnākara, remplacent « rājamātra » par « rājamānya », qui offre le même sens, — et la variante « rājamahāmātra » de l'Aṣṭº samº (Sūtraº, 8, p. 52, l. 13), rappelle naturellement le souvenir de ces « mahāmātras » qui furent, paraît-il, des gouverneurs de provinces, au temps du bon roi Açōka.

Jvaracikitsita. — Le défaut de colophons nous oblige à désigner provisoirement par la rubrique Jvaracikitsita l'opuscule éclectique qui, dans le premier des Mss. d'H. Çāstrī décrits plus haut, fait suite au Bhaiṣajōpakramaṇi de la Kāçyapasaṃhitā. La trouvaille du paṇḍit est précieuse à plus d'un point de vue : tout en perpétuant jusqu'à nous de nombreux extraits émanés d'auteurs et d'écrits de haute date, elle nous initie au mécanisme intime qui présida à la confection des saṃhitās secondaires, et en général de tous les précis pathologogiques, thérapeutiques, ou de caractère mixte, — appartenant à la période de compilation. Le Cod. d'H. Ç. comprend 31 oles et se termine brusquement avec le vers 521ª ; mais le texte peut heureusement être suivi beaucoup plus loin, grâce à un deuxième Ms. sur palm-leaves, en 64 folios, provenant aussi du Népâl, et dont nous devons communication à l'obligeance de M. le Prof. Sylvain Lévi ; l'on obtient ainsi un ensemble de 1170 distiques, (encore incomplet d'ailleurs), c'est-à-dire le document le plus curieux et le plus détaillé que l'on connaisse sur les symptômes et le traitement des fièvres et affections fébriles, en particulier de la fièvre paludéenne. — Après

une invocation adressée, ici à Çēṣa (B), là à Ātrēya (A), le préambule « Athātō jvaracikitsitaṃ vyākhyāsyāmaḥ | iti ha smāhur Ātrēyādayō maharṣayaḥ » tendrait à faire croire qu'il s'agit d'un chapitre isolé d'une encyclopédie, si l'auteur n'avait soigneusement consigné l'origine réelle de chaque paragraphe, — et l'on peut dire qu'il a puisé aux sources les plus célèbres de la littérature médicale antérieure. — Les ouvrages plus récents, tels que le Rugviniçcaya de Mādhava, le Siddhayōga de Vṛnda, le Cikitsāsaṃgraba de Cakrapāṇi ....., qui omettent cette indication, ont donc été considérés longtemps comme des productions personnelles, — et, même à présent, avec le concours des commentaires, la paternité véritable de certains passages reste parfois difficile à déterminer.

Pour le Jvaracikitsita, les écrivains et traités suivants ont fourni la matière du livre : — Kāçyapa, et Kācyapīya (259 çl.), — Bhēḍa (57, 1/2), — Hārīta (233), — Kapilābala (13), — Bharadvāja (7, 1/2), — Jatūkarṇa (41, 1/2), — Bhānuputra (2, 1/2), — Caraka (207, 1/2), — Sauçruta (80), — Pārāçara (159, 1/2), — Āçvina (69), — Bhōjya [= Bhōjasaṃhitā] (8), — Bhūtatantra (23), — Aṣṭāṅgasaṃgraha (1), — et Carakanighaṇṭu (2).

Ainsi doit être rectifiée la seconde partie de la notice d'H. Çāstrī (loc. cit.) consacrée à la Kācyapasaṃhitā.

Kalyāṇasaṃgraha. — Le Kalyāṇasaṃgraha, rapporté du Népâl par M. le Prof. S. Lévi, est un Ms. de 82 folios, sur tālapatras (environ 1500 gr., vers et prose), remontant à 351, N. S., ou 1230 A. D., règne d'Abhayamalladēva (sic) [1224-1257 ?]. Le Jvaracikitsita, dont les oles étaient mélangées à celles de ce recueil, semble en constituer la principale veine d'inspiration, — mais ici le

nom des auteurs mis à contribution n'est plus prononcé ; — seuls, Ātrēya, Kāṅkāyana, les Açvins et Sarasvatī interviennent çà et là au cours d'une formule, et les chapitres se succèdent dans un ordre quelque peu insolite. — Le traité est assez nettement bouddhique, à en juger du moins d'après les mantras que voici : « Ōṃ Buddhē Nityabuddhē hiri (2) cili (2) culu (2) svāhā !...... Ōṃ namō Mañjuçriyē Mahābōdhisattvāya, ṣaṭ Prajñāparamitam...... » (XXIV, 21 ; fol. 80[b]). Plusieurs recettes sont écrites en langue népâlie, et la portion sanscrite du texte est tellement incorrecte qu'une révision consciencieuse s'impose avant tout.

Bhāvasvabhāvaṭippaṇī. — Fort peu répandu est le Bhāvasvabhāva, manuel de matière médicale et d'hygiène diététique, en 19 vargas ; deux Mss. en ont été signalés, l'un appartenant à la Collection Hodgson, catalogué par Cowell et Eggeling sous le titre Dravyaguṇasaṃgraha (Buddh. Sanskr. Mss. ; N° 74) parmi les Codd. bouddhiques du Népâl, — l'autre figurant sur les listes du Bhau Dājī Memorial. — C'est de Kāṭhmāṇḍū encore, et grâce à H. Çāstrī, que nous est venue la ṭippaṇī de ce compendium, — signée de Mēghadēva, fils de Ravinābha (Report, p. 10), lequel, au début même du commentaire, impute à Mādhavakara la composition du Bhāvasvabhāva : (« Mādhavakaras tv iṣṭadēvatāpraṇāmam ādau nibandhavān...... »). Le Cod., en caractères maithilis, intitulé Vaidyavallabhā, compte 60 fols. (numérotés 1-69), et finit au milieu du 15[e] varga. Mēghadēva y cite Kṛçasuçruta, Dēvarāja, Gayī (et Gayacandra = Gayadāsa), Kharaṇāda, Vāpyacandra, Gadādhara, Jējjaṭa, Nala, Viṣṇugupta, les Āgamikas (sur la question des breuvages

alcooliques), la Candrikā (= Nyāyacandrikā), le Yōgaratna, et le Sārasvata [nighaṇṭu], — et la conclusion de chaque varga s'agrémente invariablement du distique : « C'est en réalité Indumatī qui, pour aider à l'instruction des médecins, rédigea les éclaircissements, conçus par Mēghadēva, du livre Bhāvasvabhāva ». Il faut sans doute rapprocher cette Indumatī du ṭīkākāra de l'Aṣṭāṅgasaṃgraha, sans que rien permette cependant de les identifier maintenant.

Sūpaçāstra. — L'attribution à Bhīmasēna (= Pavanaputra = Samīraṇasuta) d'un Sūpaçāstra ou Sūpatantra, est évidemment fantaisiste [Voir Taylor, Cat. Gov[t] O. M. L., Madras] ; il nous reste sous ce nom un traité sommaire de diététique et de chimie culinaire, auquel Aruṇadatta et divers commentateurs font allusion déjà, et qui par suite doit être assigné à une époque assez reculée. Le Ms. examiné, fort ancien, sur palm-leaves, parait à peu près complet ; il s'ouvre avec le vers,

> « Nivasatsu Pāṇḍusūnuṣu Virāṭanagarē purā Pavanaputraḥ |
> cakrē pituḥ prasīdāt tantram idaṃ Sūpa * * * * * * * * * * » ||

et présente ici une première lacune, qui, jointe à beaucoup d'autres et au désordre des folios, rend des plus difficiles le classement des sections du tantra. Les adhyāyas les mieux délimités sont : drutiḥ phalānām, — ghṛta-takra-payō-dadhi-vikāraḥ, — phalākṛti-kāñjika-payō-vyañjana-çākāmla-çākaṃrmāṇam.

Bhīmavinōda. — Le Prof. C. Bendall a décrit précédemment (A Journey ..... in Nepâl...) un Cod. fragmentaire du Bhīmavinōda ou Bhīmasēnavinōda, compilation de large envergure, recueillie par Dāmōdara, probable-

ment vers le XIVe s., peut-être même plus tard. — Nous en avons reçu, du P. H. Çāstri, un Ms. en 354 fols. et 9200 gr., sur papier indigène arseniqué au verso, qui peut dater de 200 ans, et contient la presque totalité du texte. L'ouvrage se divise en 2 parties. — Cikitsākhaṇḍa (54 chap.) et Uttarakhaṇḍa (2 chap.), — et se range distinctement parmi les élucubrations de la période de décadence de la médecine indienne : le Karmavipāka y joue le plus grand rôle, et les détails tantrico-mystiques empiètent sans mesure sur les considérations pathologiques et thérapeutiques. Sauf en ce qui touche l'étendue matérielle, le Bhīmavinōda rappelle de tous points le Vīrasiṃhāvalōka, édité à Bombay il y a quelques années.

Rasēndramaṅgala. — Le Rasēndramaṅgala de Siddha Nāgārjuna, comprenant 8 adhikāras, desquels nous ne possédons que les 4 premiers, accompagnés d'une ṭippaṇī anonyme, se confond avec le Rasaratnākara récemment utilisé par le Prof. P. C. Rāy pour son Histoire de la chimie indienne, d'après une copie mutilée de la Bibliothèque de Jammu. Notre Ms., le second connu, est à la fois plus correct et mieux conservé ; — le chapitre 4 mérite tout spécialement d'attirer l'attention, car, entre autres circonstances inédites, il nous montre Nāgārjuna le Siddha, sur la montagne Çrī Çaila (ou Çrīparvata ; Wassilieff, Bouddh., p. 203, 326), exposant les doctrines alchimiques à 50 personnages, au nombre desquels il nomme Ratnaghōṣa et Çūrasēna (Cf. Rasaratnasamuccaya), — évoquant à l'aide des formules traditionnelles une Vaṭayakṣiṇī, — s'entretenant enfin avec le roi Çālivāhana, qui déclare sacrifier au grand art « son or, ses joyaux, ses trésors, sa propre personne, et son épouse royale, Madasundarī ».

Plus loin est relatée la légende de Māṇḍavya, qui réussit à préparer de l'or, au moyen de cuivre rouge, de fer, de plomb, et de cuivre jaune, — et par qui Vaçiṣṭa est mis au courant des manipulations métallurgiques ; après un compte-rendu abrégé du çāstra intitulé Vaçiṣṭamāṇḍavya et du traité de Mārkaṇḍēya, l'adhikāra se termine sous la forme d'un dialogue entre Nāgārjuna et Ratnaghōṣa. Il est donc évident que la paternité du Rasēndramaṅgala ne peut être raisonnablement octroyée à Nāgārjuna lui-même ; l'œuvre, dont le saṃskartā est encore ignoré, offre une allure franchement bouddhique (« maitrīkaruṇā'pēkṣā sarvasattvēṣu » ; « uṣṇīṣarakṣābaliḥ..... » etc.), et mentionne le docteur Nāgabuddhi (V. Rasaratnasa°, et Wassilieff, loc. cit.). — Si l'on veut bien se souvenir que le tantra dénommé Subāhuparipṛcchasūtra, analysé par Wassilieff (p. 190-199), comprend dans les huit siddhis, la formation de l'or et la transmutation de la terre en or, — et qu'une traduction chinoise de ce texte fut exécutée entre 265 et 316 A. D. (Nanjio, col. 25, N° 49), il faudra confesser que les origines et le développement de l'alchimie indienne remontent sans conteste beaucoup plus haut qu'on l'admettait généralement avant la publication du travail de P. C. Rāy.

Ātrēyasaṃhitā. — Nous plaçons, provisoirement, au rang des apocryphes ou tout au moins des productions suspectes, la Hārītasaṃhitā, — qui contient certes, de même que l'Ātrēyasaṃhitā, plus d'un passage hérité des encyclopédies primitives homonymes, — mais dont l'ensemble doit être tenu pour *anārṣa*, suivant l'expression classique des commentateurs. Les ṭīkās et compilations des XI[e] et XII[e] siècles établissent clairement par leurs

discordances que les saṃhitās consultées à cette époque sous le couvert d'Atrēya et Hārīta différaient à un très haut degré de celles qui nous ont été transmises. Nous ne reviendrons point sur l'Ātrēyasaṃhitā dont l'étude a été faite par R. Mitra ; mais il existe encore une œuvre de même nom, en 4 sthānas et 120 chapitres (Sūtra° 40 ; — Dvitīyasth° 12 ; — Cikitsā° 65 ; — Çarīra, 3), distincte du Cod. de Ludhyâna, avec lequel elle n'a guère de commun que l'introduction. 11 adhyāyas du 1er livre sont tirés, presque sans changement, de Suçruta (surt. de l'Uttaratantra), et 2 de l'Aṣṭāṅgahṛdaya ; un autre, plus éclectique, se compose de lambeaux de Suçruta, Bhēḍa, Caraka, Vāgbhaṭa, Cakrapāṇidatta, et Ravigupta (Siddhasāra°), — et le ch. 5 de la Cikitsā reproduit en entier le Saṃnipātārṇava anonyme, souvent imputé aux Açvinīkumāras. Plusieurs formules à base de sels mercuriels ne déparent pas trop l'harmonie du traité, qui pourtant ne cite nulle part l'opium. En somme, l'Atrēyasaṃhitā représente l'un des plus beaux échantillons du talent des faussaires indiens, dans le domaine spécial de la médecine.

Açvinīsaṃhitā. — L'Açvinīsaṃhitā, si l'on s'en réfère aux extraits du Jvaracikitsita et des recueils médiévaux congénères, a dû jouir d'une réputation et présenter une surface dont les maigres débris entre nos mains, procédant de la transcription de palm-leaves non-datées, ne suffisent guère à nous former une opinion exacte. — Le texte, dépourvu de divisions nettes et coupé de lacunes, ne remplit pas plus de 15 folios, et l'auteur demeure inconnu ; le Harītakīkalpa est d'ailleurs la portion la moins défigurée. — L'on sait que le Saṃnipātārṇava,

monographie des fièvres trihumorales, et le Dhāturatnamālā, opuscule alchimique, peu répandus tous deux, — se réclament, dans les colophons, de l'Açvinīsaṃhitā ; — il n'y a point lieu, semble-t-il, de tenir compte de ces prétentions, — les écrits de second ordre ayant eu trop fréquemment recours, pour dissimuler leur médiocrité, au patronage d'autorités mythologiques.

MISCELLANÉES. — Il nous reste à mentionner, pour clore cette liste :

— La Çarīrapadminī, traité d'anatomie humaine, par Bhāskarabhaṭṭa, avec ṭippaṇī ou Padminīprabōdha, de Vaidyanātha.

— La Līlāvatī, court manuel d'hygiène générale et de diététique, de Kavi Sundaradēva.

— Le Takravidhi, essai sur les propriétés médicinales du lait de beurre, attribué à Parāçaramuni.

— Le Guṇapāṭha, répertoire de matière médicale, par Aruṇācala (ou Aruṇagiri) Bhiṣak.

— Le Guṇanighaṇṭu, lexique similaire, par Candranandana, fils de Ravinandana.

— Un Bālatantra, imputé à Jīvaka.

— Un Rāvaṇakaumāratantra, en prose, de caractère bouddhique, différent sensiblement des versions publiées.

— La Mādhavanidānaṭippaṇī, de Bhāvamiçra.

— Un Ms. Népâli, en 113 folios, pouvant remonter au XIVe s., de la section du Madhukōṣa composée par Vaidyakamahōpādhyāya çrī Vijayarakṣita (H. Ç.).

— Le Rasakautuka, encyclopédie alchimique, de Mallārinābha.

— La Yōgaratnāvalī, de Rāmacandra Cakravartin (Bouddh.).

— et une Ārṣavidyānuçāsana également bouddhique.

Ces Codd. représentent seulement une première sélection, faite parmi les 150 Mss. médicaux, en majeure partie inédits, que nous avons pu réunir jusqu'à ce jour.

L'on remarquera que, dans les pages qui précèdent, nous avons fait de fréquents emprunts à un commentaire dont, hier encore, le nom seul était connu, c.-à-d. la Ratnaprabhā, ou Cakradattavyākhyā (ṭīkā du Cikitsāsaṃgraha de Cakrapāṇidatta), due à la plume de Niçcalakara, élève de Vijayarakṣita, et par suite émule et contemporain de Çrīkaṇṭhadatta. L'auteur, qui ne parle point d'Hēmādri, doit appartenir au second tiers du XIIIe siècle, A. D., et la Ratnaprabhā est la principale source du recueil de gloses de Çivadāsasēna, — suivant l'aveu même de ce dernier. Un Ms. complet du livre de Niçcalakara vient d'être enfin retrouvé, et nous pouvons déjà, d'un premier examen, arriver à cette conclusion que, tant au point de vue de la richesse et de la variété des citations que pour ce qui a trait à l'éclaircissement du texte, la Ratnaprabhā constitue sans aucun doute l'une des œuvres les plus remarquables que nous aient transmis les grands scoliastes āyurvédiques. Elle nous conserve en outre des fragments importants des Lōhaçāstra attribués à Patañjali, Vibhākara, Amōgha et Jīvanātha, — de copieux extraits des écrits de Nāgārjuna et en particulier de son traité des parfums, — des passages notables des Gandhaçāstra de Pṛthvīsiṃha, Lōkōka et Bhavadēva, — des portions du Maudgalyāyanīya, des ouvrages de Kāṅkāyana, Bhavyadatta (ou Bhavya, auteur du Vaidyapradīpa ; voir Vijayarakṣita et A. S.), Ravigupta (Siddhasāra), Bhāluki ..... et de multiples autorités primitives se rattachant aux deux cycles d'Ātrēya et Dhanvantari ; et, grâce à son aide, il

devient le plus souvent facile de déterminer l'origine réelle des formules thérapeutiques de Cakradatta, ainsi que l'étendue des interpolations dont le texte a été grossi peu-à-peu.

Les commentaires et les compilations, voire les plus insignifiants en apparence, nous permettent donc de remonter aux débuts même de l'art médical indien, d'envisager l'immensité de la littérature à laquelle il a donné naissance, et de faire rentrer progressivement dans le domaine de la réalité nombre de personnages qui, sous l'influence du temps, s'étaient tout-à-fait évhémérisés. Mais l'histoire générale de l'Āyurvēda, pour être retracée avec toute la précision et l'ampleur qu'elle comporte, exige le concours harmonieux de maints efforts individuels ; aux données indigènes, presque toujours dépourvues d'indices chronologiques, doivent s'adjoindre l'appui et le contrôle de documents extrinsèques, puisés aux civilisations-filles (ou sœurs) des pays voisins, — car l'Inde seule ne saurait expliquer l'Inde. Aussi tenons-nous à nous associer hautement à l'espoir si naturel et si légitime, exprimé par MM. les membres organisateurs du Congrès de Hanoï, de voir enfin se rapprocher et se coordonner les travaux entrepris dans l'Inde et les Etats d'Extrême-Orient.

RECHERCHES EXÉGÉTIQUES

(*Suite.*)

CHAPITRE DEUXIÈME.

Servitude des Juifs et ruines de Jérusalem.

Après avoir éliminé les fausses interprétations, nous essaierons de fixer le véritable sens du v. 11 du ch. XXV de Jérémie. Dans ce but, nous étudierons dans les trois articles suivants la traduction de ce verset, son contenu et la réalisation des prophéties qu'il renferme.

ARTICLE I.

Traduction.

En lisant dans la Bible hébraïque ce verset de Jérémie, nous y remarquons un mot qui a été mal interprété par les commentateurs et qui a été cause de toutes les erreurs que nous avons combattues dans le chapitre précédent. C'est le verbe *hâbedou*. Nous avons à montrer que la signification attribuée à ce verbe par les exégètes, les commentateurs et les théologiens, n'est conforme ni au sens du mot employé, ni aux versions, ni à l'histoire.

Le verbe hébreu *hâbad* signifie travailler quelque chose, (p. ex. un champ) ; travailler pour quelqu'un, et se dit d'un esclave, d'un serviteur, d'un ministre, d'un prêtre, d'un débiteur, d'un peuple tributaire. Dans cette dernière acception, l'idée générale du verbe *hâbad* est l'idée de soumission, de dépendance.

Pour le passage qui nous occupe, on ne peut songer à donner au verbe *hâbad* le sens de travailler la terre. La seconde acception est seule possible. Mais parmi les sens variés de cette acception générale, quel est celui qui se trouve le plus conforme à la pensée que Jérémie a voulu exprimer ? Devons-nous attribuer à ce verbe un sens déterminé ou bien vaut-il mieux lui conserver sa signification la plus étendue ? Jérémie annonce-t-il que la nation juive et les nations avoisinantes seront pendant 70 ans captives du roi de Babylone ? Annonce-t-il seulement que ces nations seront tributaires du même roi ? Ou bien encore, n'est-il point vrai de dire que le prophète annonce pour tous ces peuples une dépendance de 70 ans vis-à-vis des rois de Babylone, sans préciser de quelle manière se manifestera cette dépendance ? Nous pensons que Jérémie n'a point entendu donner au verbe *hâbad* le sens précis de « *être débiteur, être captif* ». Il lui a laissé sa signification générale. C'est ce que nous allons démontrer.

§ I. Traductions inexactes.

Les traductions inexactes sont au nombre de deux savoir : « *être débiteur, être captif* ».

Le verbe *hâbad* n'a pas et ne peut pas avoir ici le sens exclusif « *être débiteur* ». Si telle était sa signification, Jérémie annoncerait que pendant 70 ans les Juifs et les peuples voisins seront les tributaires des rois de Baby-

lone. Or, si le texte n'est pas opposé à cette signification puisque « *être débiteur* » est un des sens de *hâbad* ; si le contexte, pris en dehors de toute considération historique, peut s'accommoder de cette traduction puisque Jérémie eût pu, par ces paroles, annoncer une redevance fiscale ou une servitude plus ou moins déterminée, l'histoire s'oppose certainement à cette signification. Les nations voisines de la Judée ne furent que tributaires des rois de Babylone à partir de Nabuchodonosor ; mais il n'en fut pas ainsi des Juifs. Transportés en Babylonie, ils y demeurèrent environ cinquante ans. Mais « *être exilé* » dans un pays et « *être tributaire* » de ce même pays, n'est-ce pas là deux idées incompatibles ? Un peuple exilé est un peuple que le vainqueur a entraîné au loin et un peuple tributaire est une nation qui n'a pas été arrachée au sol de ses pères. Une nation exilée dans un autre royaume peut payer ses taxes en hommes, en argent et en nature, mais cela n'est pas là être tributaire. Si donc les Juifs ont été exilés pendant 49 ans, ils n'ont pas été pendant ce temps tributaires des rois de Babylone. Et si les Juifs qui sont un des peuples sur lesquels tombe la prophétie de Jérémie (1) n'ont pas été tributaires pendant les 70 ans prédits, peut-on, sans faire mentir le prophète, donner au verbe *hâbad* le sens exclusif de « *être tributaire* » ? Nous ne le croyons pas ; aussi rejetons-nous cette interprétation.

La seconde signification inexacte « *être captif* » est celle que tous exégètes, historiens et théologiens donnent au verbe *hâbad*. En présence de cette unanimité, nous allons consulter la Bible, l'histoire et les versions.

1) Les mots qui, dans la Bible, signifient *être captif*,

(1) Jér. XXV, 11.

captif, *captivité*, sont : *açar* avec ses dérivés *âçir* et *açir*, *açour*, cf. Job III, 18 ; Isaïe X, 4 ; *sâbâh* avec ses dérivés *sebout*, *sebi*, *sebiah*, *sebit*, cf. G. XXXIV, 29 ; Ex. XII, 29 ; Deut. XXI, 13 ; Nombr. XXI, 1 ; Deut. XXX, 42 ; Ps. XIV, 7 ; *gâlâh* avec ses dérivés *gâlah*, *gâlout*, cf. IV R. XV, 29 ; Esth. II, 6 ; II Sam. XV, 19 ; I Paral. V, 22 ; Jér. XXIX, 16 ; Esdr. IV, 1....

Les auteurs qui vécurent au temps de la captivité de Babylone ou qui en parlèrent, se servirent du mot *sâbâh* et *gâlâh*. Ainsi Jérémie qui, tant de fois, a prédit ce malheur aux Juifs, se sert de l'un de ces mots. On peut, en s'aidant d'une concordance hébraïque, consulter les nombreux passages, 75 environ, dans lesquels ces mots sont employés. Toutefois, ce même prophète annonce encore la captivité en d'autres passages de ses écrits ; mais, qu'on le remarque bien, ce n'est jamais avec un seul mot, c'est toujours avec plusieurs. Ainsi quand l'Éternel dit : « Je chasserai ce peuple loin de son pays, je le disperserai parmi les nations, etc... » aucun des mots ne désigne à lui seul la captivité de Babylone.

Si donc Jérémie avait voulu employer le mot *hâbad* pour désigner la captivité des Juifs, il aurait dû écrire des phrases comme celles-ci : « Vous servirez les rois de Babel dans leur pays ; vous les servirez après votre déportation pendant 70 ans ». On saisit la différence qu'il y a entre servir un roi et servir ce roi dans le pays qu'il gouverne. La première ne renferme pas nécessairement l'idée de captivité.

Isaïe XXIV, 1, emploie le mot « *fouts*, *disperser* », mais ce mot ne désigne pas à lui seul la captivité ainsi qu'en témoigne la lecture du verset. « *Voici l'Éternel dévaste le pays et le rend désert... il en disperse les habitants* ».

Au ch. XLIX, 9, c'est un dérivé de *çâar* et il est seul. Nous trouvons *gelouti* au chapitre XLV, 13 ; *sebouah* au chapitre LII, 2.

Ezéchiel parle à chaque instant de la captivité et il se sert des mots *sebout*, *sebï'* et *gabout* cf. I, 1 ; III, 11 ; XV, 11 ; XXIV, 25 ; XXIX, 14.

Esdras emploie également les mots *sebï' et gôlah*, cf. Esdras II, 1 ; IV, 1 ; VI, 19 ; VIII, 35 ; IX, 4.

Le mot *hâbad* n'a donc pas le sens de « *être captif* » ; s'il avait cette signification, nous pourrions nous attendre à le voir apparaître, lui ou ses dérivés, dans les nombreux passages de la Bible qui parlent de la captivité, et surtout dans les écrivains sacrés qui parlèrent de la déportation et du retour des exilés. Mais nous ne le rencontrons point avec cette signification.

Cette absence d'emploi dans les auteurs n'a pas, direz-vous, une valeur décisive. Soit, mais avouez au moins, que pour donner au verbe *hâbad* le sens de captivité, il faut le justifier et détruire les raisons que d'autres interprètes allèguent contre lui.

Non seulement le mot *hâbad* n'a point le sens de captivité, ainsi que nous venons de le montrer, nous pouvons ajouter que dans un passage d'Esdras relatif au retour de l'exil, il a certainement le sens de servitude. Esd. IX, 8-9. « Le Seigneur vient de nous faire grâce en nous laissant quelques réchappés et en nous accordant un abri... afin de... nous donner un peu de vie au milieu de *notre servitude*, car nous sommes serviteurs, mais Dieu ne nous a pas abandonnés dans *notre servitude* « behabdouténou ». Après le retour de Babylone, il est évident qu'il ne peut plus être question de captivité.

De plus, dans Jérémie, au v. 11 du ch. XXVII, ce mot

hâbad est mis en opposition avec le mot *captivité*. « La nation qui pliera son cou sous le joug du roi de Babylone et qui lui *sera soumise* « vahabâdo », je la laisserai dans son pays, dit l'Éternel, pour qu'elle le cultive et y demeure ». Ainsi donc la nation qui servira le roi de Babylone ne sera pas déportée. *Hâbad* n'a donc pas le sens de « *être captif* ». Il y a même ici, comme on le voit, une véritable opposition entre le sens du verbe *hâbad* et la déportation à Babylone.

Toutefois, remarquons-le bien, si *hâbad* n'a pas le sens de « *être captif, déporté* », il peut cependant être employé pour désigner quelqu'un qui, de fait et pour d'autres raisons, est déjà captif. Ainsi *hâbad* se dit du serviteur, mais le serviteur peut être captif, esclave, mercenaire, etc... Cette remarque n'empêche nullement la conclusion précédente. Le mot « *être captif* » possède un sens très déterminé qui ne comprend pas sous lui le mot *hâbad*, tandis que *hâbad* renferme une idée générale de dépendance pouvant s'appliquer à des serviteurs, à des ministres, à des captifs et à des esclaves.

2) L'histoire n'est pas moins opposée à cette signification « *être captif* ».

Si le mot *hâbad* annonçait 70 ans de captivité pour les nations dont il est parlé au ch. XXV de Jérémie, l'interprète devrait démontrer facilement par l'histoire la réalisation de ces 70 ans de captivité. Or qui l'a jamais fait ? Aucun exégète, et cependant ces exégètes sont nombreux. Serait-il du moins établi qu'on ne peut rien objecter de sérieux contre l'interprétation « captivité » ? Aucunement.

Si les commentateurs n'ont pu démontrer la réalisation de 70 ans de captivité pour Juda, nous pouvons prouver que la captivité de la nation juive n'a point duré un si

grand laps de temps. Jérémie, en effet, avant la ruine de Jérusalem, s'adressait à la nation juive et lui prédisait la captivité si elle ne voulait reconnaître l'autorité du roi de Babylone.

En faisant ces prédictions, Jérémie supposait donc que la nation n'était pas exilée. Si elle n'était pas exilée en 590 on ne pourra jamais démontrer qu'il s'est écoulé 70 ans depuis ce moment jusqu'à la prise de Babylone en 538 (av. J.-C.).

Encore moins les commentateurs qui interprètent *hâbad* dans le sens de « *être captif* » peuvent-ils démontrer que toutes les nations dont parle Jérémie dans ce ch. XXV ont été exilées de leur pays pendant le même nombre d'années que les Juifs. Cependant le même nombre d'années est annoncé pour Juda et pour toutes les nations avoisinantes. Loin de pouvoir faire cette démonstration, les partisans des 70 années de captivité auront à expliquer les nombreux textes d'Ezéchiel par lesquels on voit que, la 10e et la 11e année de Jojakim, l'Egypte (Ez. XXIX, 1), Moab (XXV, 8), Edom (XXV, 12), Tyr (XXVI, 28), Sidon (XXVIII, 29), et les Philistins (XXV, 15), n'étaient point captifs du roi de Babylone et n'avaient point été entraînés loin de leur propre pays.

3) Les versions seraient-elles plus favorables à l'interprétation des commentateurs ? Toutes ont rendu le verbe hébreu par « *servir* ». Toutefois une remarque s'impose à propos du manuscrit du Vatican. Au lieu de « *serviront le roi de Babylone* » il porte « *serviront parmi les nations* ». Il est évident pour nous que cette leçon est une glose et une glose erronée. Ce que nous avons dit jusqu'ici le prouve surabondamment.

§ II. Traduction vraie.

Le verset de Jérémie XXV, 11, doit se traduire ainsi : « tout ce pays deviendra une ruine, un désert et ces nations *seront asservies* au roi de Babylone *pendant 70 ans* ».

Cette traduction est conforme au langage des écrivains sacrés, au langage de Jérémie et aux versions. Elle est la seule qui s'accorde avec l'histoire.

Nous ne passerons pas en revue tous les passages de Jérémie et des autres écrivains sacrés où le mot *hâbad* est employé. Il nous parait inutile de citer en entier le texte des différentes versions. Le syriaque *nefleoun*, le chaldéen *iplehoun*, le grec δουλεύσουσι, le latin *servient* sont la traduction exacte du mot hébreu *hâbedou*. Ils signifient : *serviront*, *seront asservies* et non *seront captives*.

Enfin, notre interprétation est la seule qui soit conforme à l'histoire. Le lecteur a pu se convaincre qu'il était non seulement difficile, mais impossible de justifier la prophétie en donnant au verbe *hâbad* le sens exclusif de « *être captif* ou *être débiteur* ». La traduction « *être sous la dépendance, être asservi* » que nous défendons ici après avoir étudié le sens de *hâbad* dans le texte, dans le contexte, dans les autres écrivains sacrés et dans les versions, est la seule qui soit vraie dans ce passage de Jérémie. Quelle que soit la manière dont se manifeste cette dépendance des Juifs et de leurs voisins à l'égard de Babylone ; que les uns aient été captifs et les autres soumis seulement à l'impôt ou à la suzeraineté babylonienne, la prophétie reste vraie et on peut en démontrer la réalisation ainsi qu'on le verra dans les articles suivants. Mais que *hâbad* signifie seulement « *être captif* ou *être débiteur* » il est et

il sera toujours impossible de prouver que les Juifs et leurs voisins ont été pendant 70 ans et d'une manière exclusive, captifs ou tributaires des rois de Babylone.

Article II.

Contenu du verset.

Quel est le contenu de ce verset ? Il renferme une prédiction relative aux ruines du pays et à l'asservissement des nations par Nabuchodonosor. Il n'y a là aucun doute pour personne. Mais voici où commence la divergence.

Ces deux objets de la prophétie, ruines et asservissement, sont-ils distincts ? Théodoret prétendit qu'ils étaient distincts, que la captivité et les ruines étaient deux choses diverses et que l'une avait pris fin avant l'autre. La voix de Théodoret a été étouffée par l'opinion de ses adversaires et j'ignore si elle eut jamais crédit auprès de quelque commentateur. Les ruines et la servitude (captivité ?) ne sont donc, d'après l'opinion traditionnelle, qu'une seule et même chose, sinon dans leur notion du moins dans l'histoire : Les ruines ne se distinguent pas de la servitude et réciproquement.

Nous pensons au contraire que le prophète a prédit deux événements distincts : la ruine du pays de Judée et l'asservissement des nations de cette contrée. Et nous montrerons que l'hypothèse qui confond ces deux événements est contraire à la Bible et à l'histoire.

1) Parlons d'abord des 70 ans de servitude.

Tous les commentateurs ont pensé, avec raison, que le nombre 70 exprimait la durée de l'action indiquée par le

verbe *hâbab*. Nous l'admettons avec eux. C'est d'ailleurs un fait évident au point de vue grammatical. Il suffit de relire le verset 11 du chapitre XXV « *ce pays sera une ruine — et ces nations seront asservies au roi de Babylone — pendant 70 ans* ». Disons seulement que si le nombre 70 n'exprimait pas la durée de l'action indiquée par le verbe « *seront asservies : hâbedou* », ou il n'exprimerait rien, ou il se rapporterait exclusivement au membre de phrase qui précède. Or il n'est pas conforme aux règles de la grammaire de mettre cette expression en rapport avec le premier membre de phrase seulement. Toutefois, nous nous gardons bien d'avancer que le cas soit impossible : on ne doit pas, en effet, pour connaître la pensée d'un auteur, s'en tenir aux seules règles connues de la grammaire.

Mais il est certain que l'expression « *pendant 70 ans* » ne se rapporte pas au seul premier membre de la phrase. Outre le texte, nous pourrions alléguer le contexte et de nombreux passages de Jérémie et des écrivains bibliques pour le démontrer avec évidence.

Il faut donc admettre que cette expression est en rapport direct avec le membre de phrase « *et ces nations seront asservies au roi de Babylone* ».

2) Voyons maintenant les ruines qui font l'objet du premier membre de la phrase.

Le nombre 70 vise-t-il également les ruines du pays de Judée dont parle ce premier membre du verset ? Le texte le permet ; Zacharie l'insinue, Daniel le dit et l'histoire, loin de contredire cette interprétation, la confirme presque mathématiquement.

Les anciens partisans de cette distinction entre les années de servitude et les années de ruines furent assez

mal traités par les défenseurs de l'opinion traditionnelle. On a dit qu'ils agissaient avec légèreté et émettaient une interprétation contradictoire et contraire à l'Écriture qui ne fait point doubles ces 70 ans.

Certes, nous n'avions point entrepris de justifier cette distinction de Théodoret entre la captivité et la désolation, puisque nous l'ignorions ; mais notre travail sur les 70 semaines de Daniel ayant fait naître en nous la conviction que Jérémie avait annoncé 70 ans de ruines pour le pays et 70 ans de servitude pour les Juifs et les nations environnantes, nous avons cru bon de fouiller la tradition : nous avons vu avec plaisir que Théodoret avait déjà vu la distinction réelle qui existe entre les ruines et la servitude qu'il croit à tort être une captivité.

Voici les preuves de la vérité de cette distinction.

Le texte ne s'oppose nullement à notre manière d'interpréter le verset 11 ch. XXV de Jérémie. Il semble même lui être favorable. « *Ce pays sera une ruine — et ces nations seront asservies — pendant 70 ans* ». Aucune règle de grammaire n'empêche le critique d'appliquer le nombre 70 aux deux parties de la phrase. La particule *et* ayant le sens de conjonction, un membre de phrase qui en détermine deux autres peut être mis à la fin pour ne pas être répété deux fois. Ainsi on dira : « Pierre passera ses examens et ira à Paris au mois de juillet », pour indiquer que les examens et le voyage auront lieu au mois de juillet. On ne dira pas : « Pierre passera ses examens au mois de juillet et ira à Paris au mois de juillet ». De même, pour annoncer 70 ans de ruines et 70 ans de servitude Jérémie a pu dire : ce pays sera une ruine et ces nations seront asservies, pendant 70 ans.

Si le texte nous laisse libre de distinguer la servitude

et les ruines, Zacharie nous donne clairement à entendre qu'il ne faut point les confondre et que, si la servitude devait durer 70 ans, les ruines également durèrent pendant un nombre égal d'années. Voici ce que nous lisons chapitre I versets 8 à 18. C'est Zacharie qui parle : « le 24e jour du 11e mois de la 2e année de Darius...., je regardais pendant la nuit et voici.... Alors l'ange de l'Éternel prit la parole et dit : Éternel des armées jusques à quand n'auras-tu pas compassion de Jérusalem et des villes de Juda contre lesquelles tu es irrité depuis 70 ans ? L'Éternel répondit par de bonnes paroles de consolation à l'ange qui parlait avec moi, et l'ange qui parlait avec moi me dit : Crie et dis. Ainsi parle l'Éternel des armées : je suis ému d'une grande jalousie pour Jérusalem et pour Sion et je suis saisi d'une grande irritation contre les nations orgueilleuses, car je n'étais que peu irrité, mais elles ont contribué au mal ».

« C'est pourquoi, ainsi parle l'Éternel, Je reviens à Jérusalem avec compassion ; ma maison y sera rebâtie et le cordeau sera étendu sur Jérusalem. Crie de nouveau et dis : ainsi parle l'Éternel des armées. Mes villes auront encore des biens en abondance ; l'Éternel consolera encore Sion, il choisira encore Jérusalem ».

Ailleurs, II, 1 à 5, le même prophète continue : « Je levai les yeux, je regardai et voici : il y avait un homme tenant dans la main un cordeau pour mesurer. Je dis : où vas-tu ? Et il me dit : je vais mesurer Jérusalem pour voir de quelle largeur et de quelle longueur elle doit être. Et voici que l'ange qui parlait avec moi s'avança et un autre vint à sa rencontre. Il lui dit : Cours, parle à ce jeune homme et dis : Jérusalem sera une ville ouverte à cause de la multitude d'hommes et de bêtes qui seront

au milieu d'elle. Je serai pour elle, dit l'Éternel, une muraille de feu tout autour et je serai glorifié au milieu d'elle ».

De ces chapitres de Zacharie nous tirons la conclusion suivante. L'Éternel irrité depuis 70 ans contre Sion et les villes de Juda revient de sa colère et annonce la fin des ruines. Le temple va être rebâti ; le cordeau sera étendu sur Jérusalem et les villes de Juda auront encore des biens en abondance.

Mais ces 70 ans de colère auxquels fait allusion le prophète Zacharie n'auraient-ils point été annoncés antérieurement ? Nous admettrons facilement qu'une telle prédiction a été faite si, après avoir observé que les 70 ans de colère sont 70 ans de ruines pour Jérusalem, nous ouvrons le prophète Jérémie pour y lire (XXV, 11) « *ce pays sera une ruine..... pendant 70 ans* ». Ces paroles de Jérémie se rapportent précisément à la période de temps que Zacharie désigne sous le nom de 70 ans de colère.

Le rapprochement des paroles de Zacharie avec celles de Jérémie nous invite donc à croire que les 70 ans de colère ou de ruines ont été annoncés. Là ne s'arrêtent pas nos inductions. Daniel nous oblige à entendre le verset 11 de Jérémie, chapitre XXV, dans le sens que nous lui donnons.

C'est, en effet, de cette manière qu'il a interprété ce passage de Jérémie. « *La 1re année de Darius, dit-il,.... moi Daniel, je compris par les livres qu'il devait s'écouler 70 ans pour les ruines de Jérusalem d'après le nombre des années dont l'Éternel avait parlé à Jérémie le prophète* ». Ces paroles de Daniel sont très claires et il a fallu tout le parti pris d'une opinion préconçue pour voir dans les

ruines de Jérusalem la captivité de Juda. Aussi ne voulons-nous point discuter et montrer que les ruines de Jérusalem sont les ruines de Jérusalem et non la captivité ou la servitude du peuple juif. Daniel a compris ; c'est donc que ces 70 ans de ruines n'étaient pas formellement annoncés. Il les a compris en étudiant le nombre donné par l'Éternel à Jérémie.

Il y a donc eu 70 ans de ruines annoncés par Jérémie et nous pouvons interpréter ainsi le verset en question. « *Ce pays sera une ruine, un désert, pendant 70 ans et ces nations seront asservies au roi de Babylone pendant 70 ans* ». C'est ainsi que Daniel l'a compris et son exégèse nous suffit. D'ailleurs nous en contrôlerons la vérité en étudiant dans l'histoire la réalisation des paroles de Jérémie.

Article III.

Réalisation de la prophétie.

Le verset 11 du chapitre XXV de Jérémie contient donc deux prophéties distinctes : 70 ans de ruines pour le pays et 70 ans d'asservissement pour Juda et les nations environnantes. Voyons comment elles se sont réalisées.

§ I. *Servitude des Juifs.*

Nous étudierons le commencement, la fin et la durée de cette servitude.

1. Le point de départ est encore enveloppé de nuages que ni la critique, ni les découvertes modernes, ne sont parvenues à dissiper entièrement. Est-ce la chute de Ninive ? Est-ce la bataille de Karkemisch ? Est-ce un autre

fait ? Nous ne voulons pas nous prononcer. Nous dirons seulement ce qui nous a paru le plus probable.

Ce ne doit pas être un fait encore ignoré. Il est quelquefois légitime de se réfugier dans l'inconnu ou plutôt dans l'insuffisance de nos informations, pour contester une opinion contraire ; mais ce n'est pas ici le cas. Est-il croyable qu'un évènement dont dépendait le sort de tous les pays situés à l'Ouest de l'Assyrie, échappât aux écrivains juifs et profanes ? Nous ne pouvons nous résigner à le supposer.

C'est peut-être la bataille de Karkemisch.

Nous croyons cette opinion admissible. La bataille de Karkemisch eut lieu en la 4ᵉ année de Jojakim, dernière année de Nabopolassar. De cette année à la prise de Babylone on compte au moins 67 ans et ce nombre d'années peut suffire pour justifier la prophétie.

C'est plus probablement la chute de Ninive.

Cette hypothèse qui, à ne considérer que le transfert de la suprématie de Ninive aux mains des rois de Babylone, semble probable, est encore rendue plus vraisemblable si on l'étudie dans la Bible, l'histoire et la chronologie.

Ninive exerçait depuis longtemps une suprématie effective dans le monde. Teglatphalasar avait brillamment étendu cette autorité et l'avait portée jusqu'aux pays les plus reculés. Tout l'Ouest lui payait tribut. Salmanasar, Sargon, Sennachérib, Asaraddon, Ašurbanipal conservèrent cette suprématie. Après eux, elle ne s'exerce plus d'une manière aussi sanglante : les armées de Ninive ne vont plus inonder l'Occident.

On voit, par cet aperçu historique, que si la domination changeait de mains, ce ne devait être que par l'abaissement de Ninive. Et cet abaissement pouvait être amené

par une défaite sanglante ou une ruine totale de cette ville si elle tentait de résister aux armes du nouveau dominateur.

La Bible nous montre Josias, la dernière année de son règne, barrant le chemin au roi Néco qui veut aller combattre les Assyriens sur l'Euphrate. Elle suppose donc que le roi d'Assyrie règne encore à Ninive et que Josias est son allié fidèle (1). Ailleurs elle nous affirme que Néco reçut de Dieu l'ordre de se hâter (2). Mais qui Dieu avait-il hâte de punir à cette époque, sinon Ninive et son roi ? C'est du moins ce qui ressort du texte des Rois et des Chroniques, des prophéties de Jérémie et de Nahum etc. Serait-ce les Babyloniens ? Demandez-le à Jérémie qui 4 ans plus tard devait annoncer 70 ans de domination pour ce peuple.

Josèphe est en désaccord avec les données bibliques, mais doit-il être préféré aux auteurs sacrés ? Si le texte de la Bible a pu être altéré par les copistes, le texte de Josèphe a-t-il été exempt d'altérations ? Bérose qui a consulté les archives de son pays ne dit rien qui contredise la Bible.

Nous sommes donc arrivés à placer la chute de la suprématie vers la 31e année de Josias vers la 17e année de Nabopolassar, vers l'an 609 av. J.-C. et nous trouvons ainsi 70 ans pour la domination babylonienne et la servitude des nations voisines de la Méditerranée.

2. La fin de la servitude est plus facile à déterminer. Cependant, elle n'est pas exempte de ces difficultés qui prennent naissance, non dans l'obscurité des textes, mais dans les fausses conceptions et dans les idées préconçues des commentateurs.

(1) IV R. XXIII, 29.
(2) II Chr. XXXV, 20-25.

La solution nous paraît trop claire pour nous arrêter à réfuter nos adversaires. Il est évident, en effet, que la domination de Babylone et la soumission des Juifs à l'autorité de ses rois, prirent fin en l'année où cette ville orgueilleuse fut conquise par Cyrus et où Nabonide tomba aux mains du vainqueur. En cette année, disons plus, au mois de Tammuz (juin-juillet), Babylone vaincue perdit à jamais sa suprématie et ceux qui jusque-là avaient été ses captifs, ses serviteurs, ses tributaires, cessèrent d'être sous son autorité pour devenir sujets des rois de Perse.

La fin de la servitude des Juifs et des peuples de l'Occident vis-à-vis de Babylone ne peut donc être retardée en deçà de cette année 539 av. J.-C. Essayer d'interpréter autrement la Bible, serait admettre qu'une nation peut encore être soumise à une autorité qui n'existe plus. La victoire de Cyrus brisa le joug babylonien qui pesait sur les épaules des enfants d'Israël et mit un terme à la servitude qui leur avait été prédite.

Le prophète Jérémie n'avait point annoncé une autre servitude que celle qui résultait des 70 ans de domination accordés à Babylone. C'est donc en l'an 539 av. J.-C. que prit fin la servitude annoncée.

3. Pour calculer la durée de cette servitude il suffit de faire le total des années qui se sont écoulées entre le commencement et la fin. Malheureusement la fin seule peut être fixée avec certitude : Babylone fut prise en la 17[e] année de Nabonide. Le commencement ne peut être déterminé avec précision.

Nous n'examinerons point l'hypothèse d'une erreur quelconque dans le nombre 70 et nous ne rechercherons point si on peut le regarder comme très indéterminé. Si nous prenons comme point de départ la bataille de Kar-

kemisch, il en résulte que le nombre 70 est un nombre approximatif. Mais le langage parlé et le langage écrit n'admettent-ils pas très souvent le nombre rond à la place du nombre mathématique ? Ne dit-on pas une centaine pour 97 ou 102 ? Les 70 ans annoncés par le prophète peuvent donc se réduire à 67 ou 68 ou même s'élever à 71 ou 72 ans. Dès lors la bataille de Karkemisch, qui eut lieu en la 21e année de Nabopolassar, pouvant servir de point de départ, nous trouvons le nombre 67 pour les années de la servitude (1 + 43 + 2 + 4 + 17).

Si au contraire nous plaçons la ruine de Ninive en 609 ou 608, en la 17e ou 18e année de Nabopolassar, le nombre des années de servitude aura été de 70 ou de 71 ans.

§ II. *Ruines de Jérusalem.*

Nous examinerons le commencement, la fin et la durée.

1. Les ruines commencent en la 11e année de Sédécias, 18e de Nabuchodonosor. La ville fut prise d'assaut : la maison de l'Éternel et la maison du roi, toutes les demeures de quelque importance, furent livrées aux flammes (1).

2. La fin des ruines n'est pas aussi facile à déterminer. L'exégète, à la suite de nombreux commentateurs et théologiens, pourrait être tenté de croire qu'elles cessèrent à l'arrivée des Juifs en Palestine sous le règne de Cyrus. Il n'en est rien. Les Juifs, bien que munis de l'autorisation du roi de Perse, travaillèrent en vain à la reconstruction du temple. Les gens des pays voisins et ceux même de la contrée, découragèrent les Juifs par les menaces et la corruption. Aussi les travaux furent-ils interrompus jusqu'au règne de Darius.

(1) Cf Jér. LII, 12-23 ; cf. IV R. XXV, 1-22.

Sous ce prince, Aggée et Zacharie encouragèrent le peuple à recommencer les travaux. L'Éternel réveilla l'esprit de Zorobabel, gouverneur de Juda, l'esprit de Josuë, le grand prêtre, et l'esprit de tout le reste du peuple. Ils vinrent et se mirent à l'ouvrage dans la maison de l'Éternel des armées, la 2e année de Darius fils d'Hystaspe le 24e jour du 6e mois.

Cette fois encore les ennemis de Juda s'agitèrent et voulurent arrêter les travaux. Thathnaï, gouverneur de ce côté du fleuve, Sethar Boznaï et leurs collègues vinrent trouver Zorobabel et Josuë. Ils leur demandèrent qui les avait autorisés à rebâtir le temple et voulurent connaître les noms de ceux qui construisaient l'édifice. Toutefois, les travaux ne furent pas interrompus. Dieu veillait sur les Juifs et ils purent continuer jusqu'à ce que Darius, fils d'Hystaspe, eût envoyé la réponse au rapport qui lui avait été adressé.

C'est, sans doute, à ce moment qu'il faut placer la vision de Zacharie aux versets 7 à 18 du chapitre I. Les Juifs furent effrayés de l'arrivée de Thathnaï et de ses collègues. Ils craignirent de ne pouvoir continuer la reconstruction de leur temple. L'Éternel, pour consoler son peuple, lui fit connaître sa volonté dans une vision dont il favorisa son prophète. Dans cette vision, Zacharie entendit l'ange de l'Éternel prendre la parole et dire : « Éternel des armées, jusques à quand n'auras-tu pas compassion de Jérusalem contre laquelle tu es irrité depuis 70 ans »....

Ces paroles de consolation furent prononcées le 21e jour du 11e mois de la 1re année de Darius. La réponse du roi n'était certainement pas venue. Peut-être même le rapport de Thathnaï n'était-il pas encore expédié.

Lorsque Darius eut reçu ce rapport, il fit faire des recherches dans les archives de Babylone et trouva que, Cyrus avait, en effet, permis aux Juifs de rebâtir la maison de l'Éternel. En conséquence, il écrivit à Thathnaï une lettre d'autorisation et lui indiqua ce qu'il avait à faire. Thathnaï se conforma aux ordres du roi son maître. Dès lors les Juifs purent continuer sans crainte, Ils bâtirent avec succès, selon les prophéties d'Aggée et de Zacharie.

A quelle époque précise parut le décret du roi Darius ? Nous l'ignorons. Mais si les Juifs commencèrent à rebâtir le temple au 6e mois de la 2de année, et si Zacharie, le 11e mois de cette même année conseille aux Juifs de ne pas désespérer et leur dit que l'Éternel n'est plus irrité, nous pouvons penser que le décret parut dans les premiers mois de la 3e année. Si toutefois l'enquête dura longtemps, il faudrait en reculer l'apparition jusqu'en la 4e année.

Nous savons la date de l'achèvement du temple : c'est le 3e jour du mois d'Adar de la 6e année.

En quelle année devons-nous placer la fin des ruines dont parle Jérémie ? Au moment de la reprise des travaux ? Au jour de leur achèvement ? Au moment où Dieu fit entendre la bonne parole par la bouche de Zacharie ou encore à l'instant où le décret de Darius fut connu des Juifs ? Chacun de ces moments paraît avoir de bonnes raisons en sa faveur.

L'année de la reprise des travaux, car désormais les Juifs allaient bâtir avec succès sans avoir à quitter encore leur entreprise. L'année de l'achèvement, car comme les 70 ans de ruines avaient commencé au moment de la destruction du temple, de même ils devaient, semble-t-il,

prendre fin au jour où l'on put dire que le temple était achevé. Le jour où parut le décret royal, car sans ce décret les Juifs n'auraient pu reconstruire leur sanctuaire. L'heure enfin où Zacharie eut sa vision, car c'est à ce moment que Dieu, qui avait manifesté sa colère par la ruine du temple, annonça que sa colère avait pris fin et que désormais il revenait avec compassion à Jérusalem et aux villes de Juda.

Pour ce qui concerne la fin des ruines, nous trouvons donc dans l'histoire plusieurs dates admissibles ; d'où la difficulté de calculer la durée exacte de ces ruines. Ont-elles pris fin en la 6e année de Darius Hystaspe avec l'achèvement du temple le 3e jour du 12e mois ? Alors elles ont duré 72 ans. Cet excès de deux ans sur le nombre 70 ne peut rien contre la vérité de la prophétie qui ne prétend donner un nombre mathématique. Les ruines ont-elles pris fin avec le commencement de la reprise des travaux, le 24e jour du 6e mois de la 2e année de Darius ? Elles ont alors duré 68 ans. Ce déficit de 2 ans n'empêche point non plus la prophétie d'être exacte dans les limites du langage ordinaire. Fixerez-vous comme terme des ruines le décret de Darius ? Leur durée aura été de 70 ans.

Quoiqu'il en soit de ces différents calculs, il est certain que les 70 ans de ruines trouvent leur réalisation historique.

Comme conclusion de ces deux chapitres, nous répétons que Jérémie n'a point prophétisé 70 ans de captivité. Le texte hébreu qui emploie le mot *hâbedou* ; celui des versions qui traduisent ce terme par *nefleoun*, *iplehoun*, *douleuçouçin* et *servient* prouvent assez qu'il n'est point question ici d'une déportation. La captivité dont Jérémie menaça les Juifs dans les autres passages de ses écrits et qui tomba sur leur tête dura 49 ans.

Quant au verset 11 du ch. XXV de Jérémie, il contient en réalité deux prophéties, car on peut et on doit l'interpréter ainsi : « ce pays sera une ruine, pendant 70 ans et ces nations serviront le roi de Babylone pendant 70 ans ». La forme de la phrase dans l'original, l'étude de Zacharie et de Daniel démontrent la vérité de cette interprétation. L'histoire et la chronologie affirment la réalisation de ces deux prophéties, et confirment le bien fondé de l'explication que nous proposons à l'attention des commentateurs — explication qui va nous servir de type pour l'interprétation des 70 semaines de Daniel.

(A suivre). D. Préciel.

SUBHĀṢITA-SAMGRAHA

AN ANTHOLOGY OF EXTRACTS FROM BUDDHIST WORKS COMPILED BY AN UNKNOWN AUTHOR, TO ILLUSTRATE THE DOCTRINES OF SCHOLASTIC AND OF MYSTIC (TĀNTRIK) BUDDHISM

EDITED BY

CECIL BENDALL, M. A.

Professor of Sanskrit in the University of Cambridge.

The manuscript which forms the sole authority for the text of the present work was brought to light at the end of my last visit to Nepal in January 1899. When just concluding my work at the library of the Mahārāja, Pandit Viṣṇuprasāda, the chief librarian was good enough to show me several rare Mss., the property of private owners. One of these was the archetype of the present work. It was written on palm-leaf in an archaic form of Bengali writing, probably about the XVth century. The copy was made for me by one of the library-staff under the direction of the Pandit just named and kindly presented by him. Some revision of the copy was made by Pandit Vinodavihārī Bhaṭṭācārya of Calcutta who was then finishing his work on the Mss. of the Durbar-Library; but, as he explained to me, the time at his disposal prevented a thorough revision. It is always hard to edit a new text from a single modern copy and the difficulty is increased when the language is not understood by the copyist. This applies especially to the portions of the present work written in the difficult Apabhraṃśa[1] Prakrit,

(1) The discussion of these verses, as full as I could make it, forms an Appendix to the present edition It should be observed that the existence of Buddhist Prakrit (Apabhraṁśa and other dialects) was known to Wassiliev (Buddhismus p. 294) from Tibetan sources.

the existence of which as a department of Buddhist literature was first brought to light through the discovery of the present text.

I have sought to remedy the defective Ms.-material by recourse to the Tibetan versions, wherever I could succeed in finding[1] the works and passages quoted.

Though a considerable portion of the contents of the present book will be distasteful and even sometimes repulsive to modern readers, its publication seems necessary and at the present time specially appropriate for the due understanding of the history of Buddhism in India.

Much (perhaps too much, in proportion to the published material) has been written about the glorious and vigorous youth of Indian Buddhism ; something about its middle age of scholasticism and philosophy ; but next to nothing about the its decay, decrepitude and dotage, as shown in the Tantra-literature.

The first period and partly also the second are shown in the Pali literature ; and I have recently published a work analogous to the present thoroughly typical of the scholastic literature.

The present anthology with the two parts into which I have divided it, the first scholastic, the second mystic, carries on the teaching of the Śikṣāmuccaya on its own lines, and brings us to the end of the historic development of the system in the land of its birth.

As to the authorship and date of the present compilation no external evidence is available. The Ms. gives no compiler's name and I have found no mention of the work in any Indian or Tibetan book. Of the later authors quoted we know at present very little. Among them, though probably not the latest[2], is Śāntideva whom I have elsewhere assigned to the VII th century.

No help for the doubtful passages in the present text has been

(1) In this search Mr F. W. Thomas of the India Office has given me much kind and ready help. Vol. 46 (Rg.) of the India Office Tanjur has been also lent to the Cambridge University Library for my use. The fact that so many of the works drawn on in this book are translated in that volume confirms the observation made by Mr Thomas as to the genesis of the Tanjur above, tom. IV. p. 3.

(2) Compare below, p. 379 note 1.

available from Chinese sources. After listening to the instructive paper read at the Hamburg Congress of Orientalists in 1902 by my friend Rev. U. Wogihara, in which he mentioned that several tāntrik works not known to Nanjio had been included in a fuller redaction of the Chinese Tripiṭaka, I sent to that gentleman a list of the tāntrik works quoted which I had not identified in the Tanjur. The reply was that none of them were to be found. As Buddhist tāntrik works do exist in the Chinese collections, the absence of a number of these books rather tends to show that they belong to the latest period, when intercourse between India and China had become scanty.

I have to thank the Bengal Asiatic Society for the loan of their copy of the Dohakoṣapañjikā. It is a rather poor copy (especially as to the Prakrit) of a unique original existing in Nepal. See Haraprasād Śāstri, Report, '95-00, p. 21. I cite the work as Dk p. It could not be edited as a whole without either another good Ms., or the help of the Tibetan which I have used.

Professor de la Vallée Poussin has rendered much valuable assistance.

Summary of Part I.

Fol. 1. *Namaskāra* (2 stanzas).

1-16. A series of extracts the purport of which is not stated, but dealing mainly with the importance of due instruction in doctrine.

A fool must not be an instructor (*guru*) [9]. Instruction, especially in the doctrine of the Void, must be gradual [10]; while a pupil, one can never have independence (*svātantrya*) [11]. Instruction in the « Perfection » of « Wisdom » (*prajñā-pāramitā*) is applicable to several stages of the student's career [15-16]; this *pāramitā* is recognized by all schools (*yāna*) [16].

16-38. Buddhistic ontology; especially according to the *Mādhyamika* school.

The *catuṣkoṭi* or four alternative hypotheses of existence; according to Nāgārjuna [18], Candrakīrti [19-22), and other authorities (*nānāsūtre* [22-23]). The consideration of thought (*citta*) and form (*rūpa*) leads to the doctrine of the Void (*śūnyatā*) [27-32]. The two « extreme » doctrines (*antadvaya*) and expression by sounds and words [33-38).

* * *

The numbers in square brackets [ ] refer in the above summary and in the text to the leaves of the MS., 103 in number. The division into two parts is my own.

SUBHĀṢITA-SAṂGRAHA

Oṃ | namaḥ śrīHevajrāya ‖
śrīmate Vajraḍākāya ḍākiṇīcakravartine |
pañcajñāna-trikāyāya trāṇāya jagato namaḥ ‖
yāvatyo Vajraḍākinya[ś] chinnasaṃkalpabandhavāḥ |
lokakṛtyapravartinyas tāvatībhyo namaḥ sadā ‖

Nātanā[1]*naṅgavajra-pādīya-Prajñopāyaviniścayasiddhāv* uktaṃ |

[2]śrutādijñānagamyaṃ tan na bhaved vai kadācana |
chando[3] lakṣaṇahīnatvā[l] lakṣ[y]alakṣaṇavarjitam ‖
ata eva sa[4]dā-sadbhir yuktaṃ sadgurusevanaṃ |
na ca tena vinā tattvam prāpyate kalpakoṭibhiḥ ‖
aprāpte tattvaratne tu siddhaṃ naiva kadācana |
suviśuddhe hi satkṣetre bījābhāvād yathā 'ṅkura[ḥ] ‖
[5]sā [2]mnāyā santi ye kecit prajñopāyā[r]thadeśakāḥ |
cintāmaṇir ivodbhūtā nirvikalpapade sthitāḥ ‖
tattvenaivaṃ parijñāya ācāryān vasudhātale |

(1) Wassiliev gives authority for the identification of one Anaṅgavajra with Gorakṣa, skilled in magic (tantra ?), who is stated to have lived under Gopāla. The latter reigned in « Eastern India » (Gopāla I. of Bengal, c. A. D. 800 ?). Tārānātha, tr. pp. 174, 323).

(2) Tanjur, Rgyud XLVI 31-39 where the work is duly assigned to yan-lag-med-pai rdo-rje [Anaṅgavajra]. The present passage occurs at 32 b. 3 sqq.

(3) Tib. bstan-bcos, usually = *śāstra*.

(4) Sadā santo (or satto) Ms , of which I can make nothing satisfactory to both metre and meaning. Tib. de phyir skyes-bu dam-pa yi | bla-ma dam-pa bsten-pai rigs ; from which I have suggested my conjecture founded also on the same pāda occurring 381. 16 below, where the equiv. in Tib. is simply skyes-bu not skyes-bu dam-pa (usually = satpuruṣa). With sadā-sat compare sadāśiva).

(5) Tib. (32 b. 4) :
rnam-par mi rtog lam-la gnas | thabs daṅ śes rab don ston pai ‖
man-ṅag ldan-pa *h*ga tsam ste | yid bzhin nor bu bzhin-du *h*byuṅ ‖

tān upāsīta[1] yatnena ātmasiddhyagrahetave ||
anantabodhi[2] sat saukhyaṃ prāpyate yasya tejasā |
sa sevyaḥ sarvabuddhānāṃ trailokye sacarācare ||
tat[3] kimarthaṃ kṛpāmūrtau tatrākāraṇavatsale |
māyāmalina-cetobhir ḍhaukayanti durāśayāḥ ||
asatpramāṇasatkārair dṛḍhaṃ copāsya sadguruṃ |
kṣīrādidāna-pūjābhiḥ prāptaṃ ca[4] tat samīhitaṃ ||
samprāpte tattvaratne tu sarvabuddhaguṇālaye |
vārttām api na pṛcchanti chidrānveṣaṇadāruṇāḥ ||
[3][5]tathā 'py evaṃ durātmāno ḍhaukayanti guruvajriṇaṃ |
v[ih]eṭhayanti cātmānam ātmanaiva durāśayāḥ ||
haraṇe gurumudrāyā ratnatrayadhanasya ca |
nirvikalpāḥ[6] pratikṣepe dharmatāyāś ca yogināṃ ||
[7]uktāḥ śrī-Vajranāthena *Samaye* te mahādbhute |

(1) °sīdya° Ms.

(2) dpag med byaṅ chub bde mchog.

(3) Tib.
ltos pa med pa thugs brtse bai | thugs-rjei sku-can de la ni ||
bsam ṅan rgyu yi dri bcas pai | sems kyis ci phyir *h*dud-par byed ||
I understand the Sanskrit to mean : " So how can the wicked offer (mere) money to him (tatra = tasmin gurau ; Tib. de la ni) who is disinterestedly affectionate ... ? ,, The Tib. ltos pa ... bai I understand to mean : " a man of affection, not looking [for a reward] ,, cf. infra 382. 6, 18. ltos med pa = nirapekṣa. The phrase *h*dud par byed probably implies a different reading, such as ānamanti.

(4) cetat Ms with °ta° marked for deletion, which the metre would forbid.

(5) Tib. (32 b. fin):
de bzhin gzhan yaṅ ṅan-pai bdag | bla-ma rdo rje can bsten-nas ||
co-*h*dri-bar ni byed-pai bdag | bsam ṅan raṅ-la co-*h*dri 'am ||
ḍhaukayanti if correct must be scanned as a trisyll. ; but bsten 'wait on' rather suggests ḍhaukante. In the next line the Ms. has durāsadāḥ ; but it will be seen that the Tib. repeats the the expression used for durāśayāḥ above. The expression co-*h*dri seems to make my correction of the impossible veṭhayanti certain ; but had the translator before him an adj. in nom. plur. parallel with durātmāno ?

(6) Tib. rnal byor pa yi dam chos la | ma spyad pas na dmod par byed ||
Should we read ma spyan pas na 'heedlessly' ?

(7) T. dam-thsig *h*o-mthsar che gyur-la | rtag-tu smod byed blo ldan la |
ṅa yaṅ śin-tu skrag byed ces | dpal-ldan Rdo-rje mgon-pos gsuṅs ||
Samaya is possibly the same as the book Mahāsamaya quoted below, 94.

jugupsābuddhayo nityam mamātra trāsakāriṇaḥ ‖
upāsyaike[1] gurum tūrṇaṃ nānugṛhṇāti mām iti |
āśrayante parān duṣṭās taddoṣakathanotsukāḥ ‖
'yogitā 'cāryasaṃjñā ca[2] katham asmākam astv' iti |
etan-mātrapravṛttās te buddhatvaṃ prati nārthinaḥ ‖
kathaṃcit prāpya tajjñānaṃ na manyante gurum purā |
'jñātāro vayam' ity āhur matt[ā]ḥ kecin na cāpare ‖
[4]anye ca kupitāḥ prāhur 'gṛhāṇainaṃ samarpitaṃ' |
'ahaṃ na tava śiṣyo 'dya na bhavān sāmprataṃ guruḥ' ‖
kutas teṣām bhavet siddhiḥ saukhyaṃ caiveha[3]janmani |
guruvañcakacittā ye te bhramanti viḍambitāḥ ‖
evaṃvidhāś ca ye sattvāḥ svaparārthabahirmukhāḥ |
uktās te Vajrasattvena[4] sarve te pāpatājanāḥ ‖
na teṣāṃ narakād anyā gatir asty ātmavidviṣām |
pacyante ghorakarmāṇo duḥkhai[śca][5] vividhair nṛṇāṃ ‖
[6]ata eva sadā-sadbhir anantaphaladāyakaḥ |

(1) Ms. °aika gurūṃtūntuṃ' | āśrayanyūparān dṛṣṭāstado°
Tib. bsñen-bkur med par myur ba ru | bdag ni rjes-su bzuṅ htshal brjod |
sdaṅ ba sems-kyis gzhan brten-la | kha cig ṅes-pa sgrogs-la brtson ‖
my conj. eke is suggested by kha-cig ; tūrṇaṃ by myur ba ru. Prof. Poussin points out that the Tib. must mean : « sans se donner la peine de vénérer [le guru] ». — te doṣa° is of course possible.

(2) Ms. °katham asmāhamastpiti.
Tib. saṅs rgyas don du mi gñer zhiṅ | rnal hbyor-pa daṅ slob dpon zhes |
bdag ni ci nas śe[s] hgyur-ba | de tsam la ni zhugs pa yin ‖

(3) Ms. °hi.

(4) de ni ṅan hgro kun snod-du | dpal ldan rdo-je mgon-pos gsuṅs : so that the Tib. read Vajranāthena, as above, 6. 14.

(5) Ms. °khai vividhairtṛṇaṃ.
Tib. śin-tu mi zad las rnams kyis | sdug-bsṅal rnam pa maṅ pos htshed.
I have conjectured nṛṇāṃ for the impossible tṛṇaṃ supposing that the Tib. had such a reading and took ghorak° nṛ° together : « doing man-devouring deeds ».

(6) Tib. (33 a 5 sqq.) :
de-bas dam-pa don gñer-bai | skyes bus dṅos-po thams cad-kyis |
dpag med hbras bu rab ster bai | slob-dpon kun-tu bsten-par bya ‖
byaṅ cub-tu ni ṅes byas pas | phrag dog ṅa-rgyal ser sna daṅ |
de bzhin gyo daṅ sgyu daṅ ni | skyo dub hdu śes yoṅs spaṅs te ‖
rtag tu ṅu yi spyod pa bzhin | mi gyo pa yi sems kyis ni |

ācāryaḥ sarvabhāvena ātmaśreyo'rthavāñchibhiḥ |
īrṣyāmātsaryam utsṛjya mānāhaṃkāram[1] eva ca |
māyāśāṭhyaṃ ca pāruṣyaṃ sadbodhau[2] kṛtaniścayaiḥ |
Sa[3]dāpra[5]ruditasyeva caryayākampyacetasā[4] |
paryupāsyo Jagannātho guruḥ sarvārthasiddhidaḥ ||
svakāryanirapekṣaiś[5] ca pūjāmaṇḍalapūrvakaiḥ |
triṣkālam parayā[6] bhaktyā śirasā pādavandanaiḥ |
prāpnuvanti tato 'vighnaṃ prasādād[7] gurusaṃnidheḥ |
śiṣyās[8] tu paramaṃ tattvaṃ tryadhvasambuddhacetasā ||
mānaṃ śaṭhyaṃ kapaṭapaṭalaṃ sarvam utsṛjya vīrai[ḥ] |
yaiḥ sāmnāyo gurur asamayā sevyate [śraddhayā]tra[9] |
a[10]grāṃ prāptā jinasu[ga]tā yat samāsādya [sarve] |
bodhiṃ tat tair jinaguṇanidhiḥ prāpyate tattvaratnaṃ ||

Mahālakṣmī-Sādhane 'py uktaṃ |

yat tad avyaktarūpaṃ tu sarvadehe vyavasthitaṃ |

dṅos grub kun don ster bai bla | hgro bai mgon po bsñen bkur bya |
śin-tu gus pas-dus-gsum-du | zhabs la spyi bos phyag byas śiṅ |
raṅ gi lus la 'aṅ ltos med par | maṇḍala sṅon hgrom chod-pa bya |
de nas bla-mai bka drin gyis | dus gsum saṅs-rgyas-kyis gsuṅs-pai ||
de ñid dam pa bgegs med par | slob ma yi ni thob par hgyur |
(5 stanzas passed over)
brtan pas gyo daṅ zol daṅ ṅa-rgyal sgrib pa thams cad yoṅs-su spaṅs nas ni |
man ṅag ldan pai bla ma mtshuṅs pa med pa dad pas hdir ni bstan par bya |
des de ṅes par rgyal bai yon tan gter hgyur de ñid rin chen rñed gyur nas |
bde gśegs kun gyis brñes pai byaṅ-chub mchog-ni hthob par hgyur ||

(End of Ch. II).

(1) mārā° Ms. but see Tib.

(2) sagho° or sadyo° Ms.

(3) Cf. Aṣṭas. Prajñ. ch XXX.

(4) So, with the help of the Tib., we may confidently emend the cayayākaspa° (!) of the Ms.

(5) The Tib. implies svakāya°.

(6) paramayā Ms contra metrum.

(7) pramādād Ms.; but Tib. bka-drin.

(8) iṣyās Ms.; but Tib. slob-ma.

(9) This restoration is assured, not only from the usage of Tib. dad-pa, but from the metre, Mandākrāntā.

(10) In this line again, the copyist had left gaps (shown by the metre) without any indication, but the Tib. renders my conjectures fairly safe.

guruvaktrāt paraṃ tattvaṃ prāpyate nātra saṃśayaḥ ‖
ācāryād gurutaro[1] nāsti trailokye[2] sacarācare |
yasya[3] prasādāt prāpyante siddhayo [']nekadhā budhaiḥ ‖

tathā *Svādhiṣṭhānakrame*[4] 'py ārya-*Nāgārjunapādair* uktam |

sarvapūjāṃ parityajya gurupūjāṃ samārabhet |
tena tuṣṭena[5] tal labhyaṃ Sarvajña-jñānam uttamam ‖
kiṃ tena na kṛtam puṇyaṃ kiṃ vā nopāsitaṃ tapaḥ |
anuttarakṛtācārya[6]-Vajrasattva-prapūjanāt ‖
yad yad anuttaraṃ kiṃcid viśiṣṭataram eva vā |
tad tad dhi gurave deyaṃ tad evākṣayam icchatā ‖
ācāryo harate pāpam ācāryo harate bhayam |
ācāryas tārayet[7] pāraṃ duḥkhārṇavamahābhayād iti ‖

punar *Abhisambodhikrame* 'py āha |

[8]asan svaya[mbhū]r [7]Bhagavān eka evādhidaivataḥ
upadeśapradānāt tu vajrācāryo 'dhikas tataḥ ‖

anyatrāpy uktam |

śilāmayaḥ kāṣṭhamayo 'pi Buddho
dadāti mokṣaṃ na hi janmalakṣai[ḥ] |
ihāpi janmany api śāsvataṃ yad
dadāti saukhyaṃ gurur ādareṇa ‖

Indrabhūti-pādair apy uktam |

gurur Buddho bhave[d] dharma[ḥ] saṃghaś cāpi sa eva hi |
yat-prasādāl labhyet tattvaṃ[9] paraṃ ratnatrayaṃ varam ‖

(1) Scan as a trisyllable.
(2) °*kya* Ms.
(3) *yatpr°* contra metrum Ms.
(4) See the *Pañcakrama* (which is never here cited as a *collective* work) iv. 45 sqq. As to the alleged authorship of Nāgārjuna, see Poussin's edition (Univ. de Gand, Recueil, Fasc. 16e, 1896) p. VII.
(5) *tastena* Ms.
(6) *-kṛā-* Pañc.
(7) °rayate Ms.
(8) *Ibid.* v. 2 sqq.
(9) *Sic* Ms. contra metrum. Correct to yat-pādāl labhyate or yat-prasādāl labhet.

tathā *Saraha*[1]-pādāḥ |

guru[2] uvaesaha amia rasu havahi ṇa pīaü jehi |
jaha satthe[ṇa] marutthalihiṃ tisia mariaü tehi ||
soi paḍhijjaï soi guṇijjaï sa[t]thogame so vakkhāṇij[j]aï |
nāhiṃ diṭṭhi jo tāu ṇa lakkha[8]ī ekkuvara-guru-pāā [pekkhaï |

tās[3]mād ghoratarād anantaviṣayād durvāramārārṇavāt
saṃsārād yadi [4]— bhavanti guravaḥ potopamās tāyinaḥ |
tat kasmāt svavikalpajālabahulavyālākulā vyākulāḥ
prāpsyanty atra paraṃ[5] sukhaikanilayaṃ buddhatvam ete [janāḥ ||

Vajraḍākatantre ca

guroś chāyāṃ patnīṃ ca pādukāsana-talpakaṃ
ye laṅghayanti[6] mahāmohāt[7] te narāḥ kṣuradhāriṇaḥ ||
suśikto 'pi yadā śiṣyo guror ājñāṃ vilaṅghayet |
ihaloke bhavet kallaḥ[8] paraloke narake vaset[9] ||
māyāśāṭhyaprayogeṇa mithyā bhaktiprakāśanāt |
kṣaya-kuṣṭha-mahārogī jā[9]yate narakādiṣu ||
evaṃ matvā tataḥ śiṣyā guror bhaktiparāyaṇāḥ |
sidhyante vipulāṃ siddhiṃ guror ājñāprapālanāt[10] ||

śrī-*Hevajratantre*

(1) Acc. to Tāranātha (Ch. XIV) originally a Brāhman named Rāhula (cf. Wassil., Buddh. p. 219); the author of numerous works in Prakrit (including a Dohakośa) and in Sanskrit; compare Index II.

(2) Dkp. 50. 6; T. Rg. 46. 210. a. 4. For further notes on these and other Prakrit verses see the Appendix.

(3) Metre: Śārdūlavikrīḍita.

(4) A long syllable (perhaps *no*) has to be supplied.

(5) Ex conj.; *pavaṃ* Ms. (v and r would be easily confused in a Bengali archetype).

(6) Scan as trisyll. (laṅghenti).

(7) °hatmāha° Ms.; but tmā, as often, stands for mo (cf. p. 391 n. 1 infra).

(8) kallaḥ 'deaf' Lexx. only.

(9) Hypermetric pada.

(10) °ānanāt Ms. Bengali confusion of the similar letters l and n.

siddhilabdho 'pi yaḥ śiṣya[ḥ] samya[g]jñānāvabhāsakaḥ |
abhivandayati[1] guruṃ siddhau avīcyās tyājyahetunā ||
tathā *cānyatra*
śiṣyān yatnena vijñāya liṅgenāvyabhicāriṇā |
yathāyogaṃ niyoktā[2] syād gurur ity uktavān Muni[ḥ] ||
-[3]- samartho guruḥ śiṣyaṃ bhāvaṃ jñātvā 'nuśāsitum |
tena śiṣyo 'nugrahītavyo | na mūrkhaḥ śiṣyam arhati ||
yad yad yasya hitaṃ pūrvaṃ tat tat tasya samācaret |
na hi pratihataḥ pātraṃ saddharmasya [katha]ñcana ||
sarva[10]m astīti vaktavyam ādau tattva[4]gaveṣiṇā |
paścād avagatārthasya niḥsaṅgasya viviktatā ||
śūnyatā puṇyakāmena vaktavyā na hi sarvathā |
nanu pramuktam[5] asthāne jāyate viṣam auṣadhaṃ ? ||
kiṃca |
vināśayati durdṛṣṭā śūnyatā mandamedhasaṃ |
durgṛhīto yathā sarpo vidyā vā duḥprasādhitā ||
aparo 'py asya durjñānān mūrkhaḥ paṇḍitamānikaḥ |
pratikṣepavinaṣṭātmā yāty avīcīm adhomukhaḥ ||
yathoktaṃ |
kasyacij jāyate śiṣyaḥ kasyacij jāyate gur[11]uḥ |
vinayaty abudhān sattvān nānopāyair upāyavit ||
asādhavas tu yatnata evānukampyāḥ || yathoktaṃ |
glāne putre viśeṣeṇa mātā 'rtā jāyate yathā |
asatsu bodhisattvānāṃ viśeṣeṇa dayā tathā ||
svātantryaṃ na śiṣyasya na kadācid apīṣyate | āha |
svātantryaṃ sarvabuddhais tu sadā śiṣyasya neṣyate |

(1) Possibly = °vandeti, like °langheti above; but prob. a lacuna after siddhau.

(2) Cf fol. 11 ad fin.

(3) Two missing syllables are marked in Ms. The sense seems to require *na* (or *kiṃ*) samartho... bh° *ajñā°*. I doubt if the passage can now be made into metre.

(4) *tve gaveṣiṇā* Ms. M. Poussin compares Madhy. vṛ. (ed. Calc.) 132. with this passage.

(5) Read probably *prayu°*

na hy andhasya svatantrasya girāv[1] ārohaṇaṃ śivaṃ ‖
āgamasya parīksāyāṃ na svātantryaṃ niṣidhyate |
par[2]īkṣyaiva hi sarvatra pravṛttir viduṣāṃ yataḥ |
pravṛttasya tat tasyaivaṃ vijñāya tasya bhāvyatām ‖
bhāvanāyāṃ niyoktā[3] syād ity evaṃ kathyate jinair 'iti ‖

tathā [12] '*nuttarasandhau*[4] *Śākyamitra*-pādair apy uktaṃ |

[5]ya[ḥ] śaṭhyabuddhir alaso gurunindakaś ca
prāptābhiṣeka iti garvitamānasaḥ syāt |
sarvajñatā na sulabheti vihīnacitto
doṣān [sa] paśyati guror na guṇān varākaḥ ‖
śuśrūṣayā virahito laghu tattvam icchen
neti praśastavacanaṃ calayet saroṣaḥ |
dṛṣṭvā sabhāsu[6] gurum asya parāṅmukhas tu
kuryāt praṇāmam atha tasya rahogatasya ‖
evaṃ ca daurātmyahataṃ[7] kuśiṣyam
svaputram apy aurasam āryagarhyam[8] |
vaiśyaṃ tathā pārthivam agrajaṃ[9] vā
kuryāt samīpe na hi jātu vīraḥ[10] ‖
[11]śubhaguṇa-susameto jñānavān vīryayukto
gurujanam atha bhaktyā vīkṣyate buddha[13]tulyaṃ |
adhigatajinadharmaḥ śāsane suprasannaḥ[12]
sa iha bhavati pātraṃ tasya kuryāt prasādaṃ ‖
śrutabahutaratantro 'py āgame supravīṇo[13]

(1) *śirāv* (!) Ms.
(2) *rī* Ms.
(3) Cf. supra fol. 9 ad fin.
(4) i. e. *Pañcakrama* (cf. note supra) III, 87.
(5) Metre : Vasantatilaka.
(6) svagu° Pañc.
(7) °gataṃ P. Metre : Ākhyāyikā.
(8) °guhyam P.
(9) agrabodhim P.
(10) dhīraḥ P.
(11) Metre : Mālinī.
(12) *neṣu pra°* P.
(13) °ṣv apr° P.

gurujanaparicaryā[1] prāptatattvopadeśaḥ |
svahitam api sa kartuṃ na prabhuḥ śāstracañcur[2]
bhavati tad api śāstraṃ kevalaṃ khedahetu ||
atha bhavati sa bhāgyaḥ prāptatattvopadeśo
jaḍamatir asamartho mīlane 'rthasya yas tu |
parihatakṛtabuddhi[r] deśanāyāṃ pravṛtto
vacanaguṇavihīnaḥ so 'py avajñām upaiti ||
śrutabahutaratantro jñānavān ṣaṭpadajñaḥ
śrutimatidhṛtimedhāvīryasampatsametaḥ |
gurujanaparicaryāprāptatattvopadeśaḥ
pra[14]bhavati sa hi vaktuṃ tantrarājopadeśaṃ ||

tathā *Gaṇḍavyūha*-sūtre |

dhūmena jñāyate vahniḥ salilaṃ tu balākayā |
nimittair jñāyate gotraṃ bodhisattvasya dhīmataḥ ||
supra[sa]nnasukhāmbhoja-harṣotphullatanūruhaṃ |
anugṛhṇāti sa[c-]chiṣyaṃ dṛṣṭvā tattvena paṇḍita iti ||

yathoktam ācārya-*Candrakīrti*-pādaiḥ |

[3]pṛthagjanatve 'pi niśamya śūnyatāṃ
pramodam antar labhate muhur muhuḥ |
prasādajāsrāvanipātalocanaḥ[4]
tanūruhotphullatanuś ca jāyate ||
yat tasya saṃbodhidhiyo 'sti bījaṃ
tattvopadeśasya ca bhājanaṃ saḥ |
ākhyeyam asmai paramārthasatyaṃ
tadanvayās tasya guṇā bhavanti ||

[15]tadyathā |

śīlaṃ samādāya sadaiva vartate

(1) yāhānyalabdho° P.
(2) °vañcur° P.
(3) Identified by Professor de la Vallée Poussin from the Tanjur Mdo XXII, fol. 247 b. as coming from C. 's Madhyamakāvatāra Ch. VI. st. 4-6. See *Muséon* N. Sér. I. 229, where the Tib. text is given.
(4) Ms. °*srāvinayāta* (pāta ?).

dadāti dānaṃ karuṇāṃ ca sevate |
titikṣate tatkuśalaṃ ca bodhaye
[1]praṇāmayaty eva jagadvimuktaye ||

ityādi vistaraḥ || āha *cātra* |

parārtha-saṃpad buddhānāṃ phalaṃ mukhyatataṃ ma-[tam |
buddhatvādi tadanyat tu tādarthyāt phalam ucyate ||

tac-caitat sakalam api phalaṃ *Mahāmudrādvayayoga-bhāvana*[2]*yaiva* paraṃ sampadyate |

yathoktam ārya-*Prajñāpāramitāyāṃ*[3] | śrāvakabhūmāv api śikṣitukāmeneyam eva prajñāpāramitā śrotavyā ... yāvad[4] ... ihaiva prajñāpāramitāyāṃ yogam āptavyaṃ[5] | tathā pratyekabuddha-bhūmāv api ... yāvad ... bodhisatvabhūmāv apītyādi vista[16]raḥ |

prajñāpāramitaiva 'bhagavatī mahāmudrā[6] 'paranāmnī tasyā advayajñānasvabhāvatvād Bhagavān api dharmakāyātmā bodhicittavajras tatsvabhāva eva | yad āha |
« prajñāpāramitā jnānam advayam, sā tathāgata » iti |

'prajñāpāramitaiva cet sarvayāne vyavasthitā kathaṃ tarhi [7]yānabhedaḥ' ? | āha |

dharmadhātor asambhedād yānabhedo 'sti na, prabho |
yānatritayam ākhyātaṃ tvayā sattvāvatārataḥ ||
'asti khalv' iti 'nīlādi jagad' [8]iti jaḍīyase |
bhāvagraha-grahāveśa-gambhīranaya-bhīrave ||
'vijñānamātram evedaṃ citraṃ jagad' udāhṛtam |

(1) Correct probably to pariṇā.
(2) Compare note to fol. 30 infra.
(3) Aṣṭasah. Pr. Ch. I. (Printed text, 6, 12).
(4) yāvad denotes the (very judicious) skipping of the verbiage of the Aṣṭas. Pr.
(5) śikṣitavyaṃ y° āpattavyam pratye°.
(6) Cf. *dharmamudrā* Aṣṭaṣ P. 529, 3 infra.
(7) yāma Ms.
(8) °gādāti Ms. The verbal form *jaḍīye* ('talk like an idiot') is new.

'grāhyagrāhakabhedena rahitaṃ' mandame[17]dhase ‖
'gandharvanagarākāraṃ satyadvitayalāñchitam' |
ameyānantyakalpaughabhāvanāśuddhabuddhaya[1] iti ‖

Saraha-pādair apy uktaṃ |

grāhyagrāhakavinirmuktaṃ vijñānam paramārthasat[2]
yogācāramatāmbodhipāragair iti gīyate ‖
neṣṭaṃ tad api dhīrāṇāṃ vijñānaṃ pāramārthikaṃ |
ekānekasvabhāvena viyogād[3] gaganābjavat ‖
[4]na san nāsan nasadasan na cāpy anubhayātmakaṃ |
catu[ṣ]koṭivinirmuktaṃ tattvaṃ Mādhyamikā viduḥ ‖

ārya-*Nāgārjuna*-pādair apy uktaṃ |

na[5] svato nāpi parato na dvābhyāṃ nāpy ahetutaḥ |
utpannā[6] jātu vidyante bhāvā kvacana kecana iti ‖

tasmāc catu[ṣ]koṭivirahād [18] anutpannā[7] eva bhāvāḥ [1] *svataḥ* [2] *parata* [3] *ubhayato* [4] *'nubhayataś* cotpādāyogāt | tathā hi *prathama*-pakṣe[8] tasmā[t] tasyotpāde na kaścid viśeṣaḥ | viśeṣābhāvād bījotpāde 'ṅkurādīnāṃ na saṃbhavaḥ | atha bīja evāṅkurabhāvena pariṇata iti cet | na | saṃsthāna-varṇa-rasa-vīrya-vipākānyathātvād aṅkurasya | atha pūrvabījabhāvaparityāgā[c] cet | tadā 'nya evedānīm aṅkuraḥ | kathaṃ tad ucyate ? evam apy ucyate | 'aho pariṇāmavādinaḥ[9] kauśalam ! ātmānam mārayati naṣṭaśaktāv utpādayati ‖

ācārya-*Candrakīrti*-pādair apy uktaṃ |

(1) Sc. °buddhaye udāhṛtam. °aughaṃ would make the construction more symmetrical.
(2) See *Nyāyab.* Ch. I; Nyāy.-b. ṭīkā 17. 4.
(3) The Ms. reads: gākumanā° with a marginal correction of ku to dga or ṅga. For this I have substituted a conjecture of M. Poussin.
(4) Quoted in Bodhic. p. ad IX. 2, (ed. I. p. 243. 1).
(5) From the *Mūlamadhyamaka*: ed. Poussin 12. 13.
(6) yā Ms.
(7) °upe° Ms.
(8) prakṣe Ms.
(9) dina Ms.

[1]loko 'pi caikyam anayor iti nābhyupaiti
naṣṭe 'pi [19] paśyati yataḥ phalam eṣa hetau |
tasmān na tattvata idaṃ na tu lokataś ca
yuktaṃ svato bhavati bhāva iti prakalpyaṃ ||

dvitīyas tu na vidyate | tadā kodravabījā[c] chālyaṅkuraprasaṅgaḥ paratvasāmānyāt | atha 'svasaṃtānaśāktivaśād' iti cet | tarhi 'śālibījasya śālyaṅkuraśaktir na vidyate paratvāt | athaikasaṃtāne kathaṃ paratvaṃ nāmeti cet | tadā bījāṅkurayor na kaścid viśeṣaḥ | tasyābhāvād aikyam | ekasya paratvābhā[vā]d utpādābhāvaḥ | āha |

[2]anyat pratītya yadi nāma paro 'bhaviṣyaj
jāyet[a] tarhi ba[20]hulaḥ śikhino 'ndhakāraḥ |
sarvasya janma ca bhavet khalu sarvataś ca
tulyam paratvam akhile janake 'pi yasmāt ||
śakyaṃ prakartum iti kāryam ato niruktaṃ
śaktaṃ yad asya janane sa paro 'pi hetuḥ |
janmaikasaṃtatigatāj janakāc ca yasmā[c]
chālyaṅkurasya ca tathā [pi na kodravādeḥ]

* * * * *

* * * * *

* * * * *

* * * * paratvāt[3]

asty aṅkuraś ca na hi bījasamānakālo
bījaṃ kutaḥ paratayā 'stu vinā paratvaṃ |
janmāṅkurasya na hi sidhyati tena bījāt
saṃtyajyatām parata udbhavatīti pakṣaḥ ||

(1) Madhyamakāvatāra VI. 12. See de la Vallée Poussin l. c. p 231. Metre : Vasantatilaka.

(2) op. cit. VI. 14-17. Muséon, N. S. I. pp. 231-232 and Madhy. vṛ. 36. (ed. St Pet.) where M. Poussin reads 'jana° « parce que toutes choses, même si elles n'engendrent pas, sont autres ».

(3) The lacuna is indicated by a small mark above the line. But the Tib. as M. de la Vallée observes above, renders my supposition of a lacuna quite certain. See Muséon N. S. I. 231, n. 3.

tṛtīyas tu na vidyate svaparayor atyantavirodhāt | tathā hi svasvabhāvo 'ṅkuro 'nutpannabhāvaḥ | parasvabhāvaṃ bījaṃ sat | katham ubhayataḥ? atha jā[21]yamānasya parabījaprāptir asty eva tataḥ ‖ 'kiṃcit svataḥ, kiṃcit parataḥ, [1]utpattir asty eveti 'cet | 'na | jāyamānasya sattvābhāvāt | sad eva param | anyathā kathaṃ jayamānavyapadeśaḥ | yady evam, kim pareṇa bījena | svayam eva ta[da]niṣpannatvāt | tasmāj 'jāyamānaṃ sad' ity anutpannaṃ | yad asat tan notpadyate yathā śaśaviṣāṇam iti[2] ‖

caturthas tu muhyate, ahetukadoṣaprasaṅgāt | kiṃ ca [3]loko 'py ahetukaṃ na paśyatīti | āha

[4]bhūtāni tāni na hi santi yathā tathoktaṃ
sāmānyataḥ svaparato dvayataś ca janma |
[5]āhetukaṃ ca khalu yena purā niṣiddhaṃ
bhūtāny[22]amūny anuditāni na santi tasmāt ‖
bhāvāḥ svabhāvarahitāḥ sva-parobhayasmāj
janmāsti hetum anapekṣya ca naiva yasmāt |
mohas tu yena bahulo[6] ghanavṛndatulyo

(1) upett° Ms. : cf. note 8 on 408 below.
(2) itī Ms.
(3) kāpy Ms.
(4) Sc. *Candakīrti* in his Madhyamakāvatāra, as will be seen from the annexed extract from the Tanjur (ed. St-Petersb.) kindly sent to me by M. Poussin. Mdo, XXIII, 253 b 3 :

hbyuṅ-ba de-dag ji-ltar yod min de ltar bçad zin te |
gaṅ-gi phyir na goṅ-du raṅ-gžan-las daṅ gñis ka las |
skyed daṅ rgyu-med thun-moṅ-du ni bkag zin de yi phyir |
ma bçad hbyuṅ-ba hdi-dag lta zhig yod dam ma yin no ‖
gaṅ-gi-phyir na bdag daṅ gzhan daṅ gñis ka las skye daṅ |
rgyu-la ma-bltos yod pa min pas dṅos rnams raṅ-bzhin bral |
gaṅ gis sprin thsogs daṅ mthsuṅs gti mug stug po hjig-rten-la |
yod-pa des na yul-rnams log-pa dag-tu snaṅ-bar hgyur ‖
ji-ltar rab rib-mthu-yis hga-zhig skra-çad zla-gñis daṅ |
rma-byai-mdoṅs daṅ sbraṅ-ma-la sogs logs-par hdzin byed-pa |
de bzhin-du ni gti-mug skyon-gyi dbaṅ-gis mi mkhas-pas |
hdus-byas-la zhig sna-thsogs blo-gros kyis ni rtogs par hgyur ‖

(5) On āhe° see Poussin, Madhy. vṛ. 24, n. 8.
(6) vahalo Ms.

lokasya te na viṣayāḥ khalu bhānti mithyā ||
kaścid yathaiva vitathaṃ timiraprabhāvā[t]
[1]kesa-dvicandra-śikhi-candra-kamakṣikādi |
gṛhṇāti tadvad abudhaḥ khalu mohadoṣād
buddhyā vicitram avagacchati saṃskṛtaṃ hi ||

ity anena krameṇa yathā jñeyacakrasyānutpattis tathā jñānacakrasyāpi | yady evaṃ tarhi ||

Bhagavatā ca *nānā-sūtre* coktaṃ |

bāhyo na vidyate hy artho yathā bālair[2] vikalpyate |
vāsanālu[23]ṭhitaṃ cittam arthābhāsaṃ pravartata iti ||

tathā |

prajñāvihārī sa hi bodhisattvo
vijñānamātrapratibaddhatattvaḥ |
grāhyaṃ vinā grāhakatām apaśyad
vijñānamātraṃ tribhavaṃ paraiti ||
yathā taraṅgā mahato 'mburāśeḥ
samīraṇapreraṇayodbhavanti |
tathālayākhyād api sarvabījād
vijñānamātraṃ bhavati svaśakteḥ ||
saṃvidyate 'taḥ paratantrarūpaṃ
prajñaptisiddhis tu nibandhanaṃ yat |
bāhyaṃ vinā grāhyam udeti yac ca
sarvaprapañcāviṣayasvarūpaṃ ||
vinaiva bāhyaṃ na yathāsti cittaṃ
"svapne yathā" ced[3] idam eva cintyam |
svapne 'pi me naiva hi cittam asti

(1) The Tib. equivalent of this is 'hair-comb'. The meaning would thus seem to be that a head of hair adorned with two crescent-shaped combs (as in Ceylon at the present day) is mistaken for two moons. This verse is evidently closely related to Madhyam. av. VI. 29: See Muséon. N. Sér. I. 233.

(2) vānair Ms.

(3) The double inverted commas indicate the replies of the Vijñānavādin.

yadā tadā nāsti nidarśanaṃ te ‖
"svapnasya bodhe smaraṇā[24]tmano[1] sti"
yady, asti bāhyo viṣayo[2] 'pi tadvat |
"yathā mayā dṛṣṭam" iti smṛte tu
bāhyeti tadvat smṛtisambhavo 'sti ‖
"cakṣurdhiyaḥ sambhava eva siddhe
'nāsty' '[3]asti' vai mānasam eva cetaḥ |
tadākṛtau bāhyatayā niveśa[ḥ] |
svapne yathehāpi tathā mataṃ cet ‖ "
bāhyo yathā te viṣayo na jātaḥ
svapne tathā naiva mano 'pi jātam |
cakṣuś ca cakṣurvisayaś ca tajjaṃ
rūpaṃ ca sarvaṃ trayam apy alīkam ‖

kiṃ ca |

rūpam[4] eva yadi tatra niṣiddhaṃ
'cittamātram idam' ity adhigamya |
mohakarmajam uvāca kimarthaṃ
cittam atra punar eṣa mahātmā ‖
sattvalokam[5] atha bhājanalokaṃ
cittam eva racayaty aticitram |
karmajaṃ hi jagad uktam aśeṣaṃ
karma ci[25]ttam avadhūya ca nāsti ‖

kathaṃ tarhi Bhagavatā ' cittamātraṃ, ' bho jinaputrā ' yaduta [6]traidhātukam' ity uktam | āha |

evaṃ hi gambhīratarān padārthān
na vetti yaḥ taṃ prati deśaneyam |

(1) 'consisting of memory'.
(2) vidhayo Ms.
(3) stye Ms.
(4) Metre : Svāgatā.
(5) Quoted in Bcṭ. IX. p. 303. (5 from below) Bcp. ad V. 7 (p. 99. 3) and and Pañcakr. ṭ. 40. 20.
(6) Ms. ityātyu ktaṃ or °āhyu°.

asty ālayaḥ pudgala eva cāsti
skandhā ime vā khalu dhātavaś ca ||
'ahaṃ' 'mamety eva yad ādideśa
satkāyadṛṣṭer vigame 'pi buddhaḥ |
tathāsvabhāvān api sarvabhāvān
astīti neyārthatayādideśa ||
āturyāturi[1] bhaiṣajyaṃ yadvad bhiṣak prayacchati |
cittamātram tathā buddhāḥ sattvānāṃ deśayanti vai ||

ārya-*Nāgārjuna*-pādair apy uktam |

cittamātraṃ jagat sarvam[2] iti yā deśanā Muneḥ |
uttrāsaparihārārthaṃ bālānāṃ sā [26] na tattvataḥ ||

tathā |

ādiśāntā hy anutpannāḥ prakṛtyaiva ca nirvṛtāḥ |
dharmās te vivṛtā[3] nātha dharmacakrapravartane ||

tathā |

yā kalpanānāṃ vinivṛttir etat
phalaṃ vicārasya budhā vadanti |
pṛthagjanāḥ kalpanayaiva buddhā
akalpayan muktim upaiti yogī ||
paśyann ahi[ṃ] chidragataṃ svagehe
gajo 'tra nastīti nirastaśaṅka[ḥ] |
jahāti sarpād api nāma bhītim
aho hi nāmārjavatā parasya ||

kiṃ ca |

[4]rūpaṃ nātmā rūpavān naiva cātmā

(1) Sic Ms. ; āturīya tu?
(2) This saying is illustrated by the opening words of the *Bodhicitta-vivaraṇa* of Nāgārjuna, as preserved in a fragment in my possession confirmed by the Tib (Tanjur, Rgyud XXXIII. 46 b):
citta-viṭhapitāḥ sarvadharmā ity uktaṃ *Bhagavatā*. Cf. Pañcakr. comm. p. 40. 2.
(3) Ms. (contra metrum) °vṛttā.
(4) Metre : Śālinī. Quoted also Madhy. vṛ Ch. XVIII (badly printed in ed. Calc. 126. 28).

rūpe nātmā rūpam ātmany asac ca |
skandhān evaṃ viddhi sarvāṃś | caturviṃśaty-aṃśā eveṣṭāḥ svadṛṣṭeḥ |
etāni tāni śikharāṇi samudgatāni
[27]satkāya-dṛṣṭi-vipulācala-saṃsthitāni |
nairātmyabodha-kuliśena vidāritātmā
bhedaṃ prayāti sahasaiva tu dṛṣṭiśailaḥ ||
Saraha-pādair apy uktaṃ |
vastūny amūni sakalāny ekānekasvabhāvavikalāni | ity āsaṅgaviyogād udyogī yogitām[1] eti |
[2]kā tṛṣṇā kutra sā tṛṣṇā mṛgyamāṇā vicārataḥ |
vicāre jīvalokasya ko nāmātra mariṣyati ||
ko bhaviṣyati ko bhūtaḥ ko bandhuḥ kasya kaḥ suhṛt |
sarvam ākāśasaṃkāśaṃ pratigṛhṇantu madvidhāḥ ||
tathā cāh*ācāryaḥ* |
rūpāder[3] niḥsvabhāvatvaṃ bahirdhā śūnyatā matā |
ubhayor niḥsvabhāvatvaṃ bahir-adhyātma-śūnyatā ||
ārya-[28]*Nāgārjuna*-pādair apy uktaṃ |
[4]tat tat prāpya yad utpannam notpannaṃ tat-svābhavataḥ |
svabhāvena yad utpannaṃ [5]anutpannanāma tat kathaṃ ||
tathā |
[6]yaḥ pratyayair jāyati sa hy ajāta
[7]utpāda evāsya bhavet svabhāvāt |
yaḥ pratyayādhīnu[8] sa śūnya ukto

(1) °gītam Ms.

(2) If these verses really belong to *Saraha*, they have been adopted with slight alterations by *Śantideva* in the Bodhic. IX. 153 b-155 a.

(3) °denni Ms.

(4) Quoted in *Madhy. vṛ* 9. 5. See *Poussin* ad loc., where the verse is traced to its source (*Yuktiṣaṣṭikā-hārikā*).

(5) *°nnaṃ ma°* Ms. Prof. Poussin suggests (to avoid the hypermetron): anutpannaṃ ca tat kathaṃ.

(6) From the *Anavataptahrada* ... *sūtra*, cited elsewhere, see Poussin Bouddhisme, p. 241, n. 1 for variants.

(7) jātotp° Ms.

(8) Ms. aḥ. We with Paris Ms. of Madhy. ap. Poussin, loc. cit.

yaḥ śūnyatāṃ jānāti[1] so 'pramattaḥ ‖
tathācārya-*Candrakīrti*-pādāḥ |
[2]ācārya-Nāgārjunapādamārgād
bahirgatānāṃ na śivābhyupāyaḥ |
bhraṣṭā hi te saṃvṛtisatyamārgāt
tadbhraṃśataś cāsti na mokṣasiddhiḥ ‖
upāyabhūtaṃ vyavahārasatyam
upeyabhūtaṃ paramārthasatyam |
tayor vibhāgaṃ na paraiti yo vai
mithyāvikalpaiḥ sa kumārgayātaḥ ‖
Śāntideva-pādair [29] apy uktaṃ |
[3]saṃvṛtiḥ paramarthaś ca satyadvayam idaṃ matam |
buddher agoca[ra]s tattvaṃ buddhiḥ saṃvṛtir ucyate ‖
[4]śūnyatāvāsanādhānād dhīyate bhāvavāsanā |
kiṃcin nāstīti cābhyāsāt sāpi paścāt prahīyate ‖
tadā[5] na labhyate bhāvo yo nāstīti prakalpyate[6] |
tadā nirāśrayo 'bhāva[ḥ] kathaṃ tiṣṭhen mateḥ puraḥ ‖
yadā bhāvo nāpy abhāvo mateḥ saṃtiṣṭhate purah |
tadā 'nyagatyabhāvena[7] nirālambā praśāmyati ‖
[8]tad evaṃ śūnyatapakṣe dūṣaṇaṃ nopapadyate |
tasmān nirvicikitsena bhāvanīyaiva śūnyatā ‖
[9]yad duḥkhajananaṃ vastu trāsas tasmāt prajāyate |
śūnyatā duḥkhaśamanī [30] tataḥ kiṃ jāyate bhayaṃ ‖
yatas tato vā 'stu bhāyaṃ yady ahaṃ nāma kiṃcana |

(1) — — ⏑ — in the second half of a triṣṭubh is rare, but occurs in Epic (*Hopkins*, Gt. Epic, 496).
(2) *Madhy. avat* VI. 79, 80; see *Poussin*, Muséon, N. Sér. vol. I. 233, 234.
(3) Bodhicaryāvat. IX. 2.
(4) *Ibid*. IX. 33-35.
(5) *yada* Bcṭ.
(6) *pate* Ms.
(7) Ms. contra metrum : *vān*.
(8) *Ibid* IX. 54.
(9) IX 56, 57; var. l. *prajāyatām*.

aham eva na kiṃcid ced bhayaṃ kasya bhaviṣyati ||

[1]muktis tu śūnyatādṛṣṭes tadarthāśeṣabhāvaneti |

pravacane tu śūnyatā-deśanaiva |

nītārthā taditarā tu śūnyatāvatāraṇārthaṃ neyārtheti |

tasmāt prapañcabhāvanopadeśo 'pi Bhagavatā *Niḥprapañca-mahāmudrādvayayoga bhāvanāvatāraṇārtha*[2] eva deśitaḥ | tathā ca |

prajñopāyasamāyogo bhāvanaivāgrayoginām |
mahāmudrāsamāyoga-bhāvanā bhaṇyate[3] jinaiḥ ||

atha | [4]keyaṃ prajñā ? kaś copāyaḥ ? kathaṃ tayor vibhā-[vanā ? saha ? pṛthag veti |

[31]atrocyate |

yā sā sarvaprapañcānām abhūmir vacasām abhūḥ |
vittiḥ sā cittaya —[5]— ⏑ prajñeti parikīrtitā ||

sarvadharmaniḥprapañcatāvabodho hi prajñā | keyaṃ niḥprapañcatā | śūnyatā | śūnyataiva tarhi prapañca iti kathaṃ niḥprapañcatā | naiva śūnyatāśabdena kiṃcit vidhīyate | yato na kiṃci[c] chabdai[r] vidhīyate | vyāpāraḥ sarvaśabdānāṃ samāropanirākṛtau |

tataḥ śūnyatā pravacanoktiḥ samastasamāropavyāvṛttipratipādanena vineyajana[6]-saṃtāne tattvarūpam abhidyotayati na tu śūnyatām eva vidadhāti yena saiva prapa-[32]ñcaḥ syāt |

tathā cāha |

[7]śūnyatā sarvadṛṣṭīnāṃ proktā niḥśaraṇaṃ jinaiḥ |

(1) Not from Bodhicaryāv. but quoted in Bcṭ IX 287. 11 as *ācāryapādair uktaṃ*.

(2) Possibly the same work as *Tanj. Rg.* 72. 407-418 where, however, the title is Mahāmudrāyogāvatārapiṇḍārtha. The extract next following, however, seems not to belong to this book.

(3) n (dental) Ms.

(4) Possibly fragment of a śloka

(5) Lacuna marked in Ms.

(6) °*naiya*° Ms.

(7) Madhy. vṛtti ch. XIII, last sūtra. Quoted also in Bcp. ad IX. 33; *Poussin* Bouddhisme pp. 273, 397.

yeṣāṃ tu śūnyatādṛṣṭis tān asādhyān babhāṣire ‖

tathā |

[1]svabhāvaṃ parabhāvaṃ ca bhāvaṃ cābhāvam eva ca |
ye paśyanti na paśyanti te tattvaṃ buddhaśāsane ‖

*Bhagavataiv*oktaṃ | śūnyatādiśabdaś ca samastasamāropavyāvṛttir iti ‖

tathā coktaṃ *śāstre* |

[2]astitvaṃ ye tu paśyanti nāstitvaṃ cālpabuddhayaḥ |
bhāvānāṃ te na paśyanti prapañcopaśamaṃ śivaṃ ‖
[3]bhāvaś ca yadi nirvāṇaṃ nirvāṇaṃ saṃskṛtam bhavet |
nāsaṃskṛto hi vidyeta[4] bhāvaḥ kvacana kaścana iti ‖

nanv asti-nāsti-pratiṣedhān nāstīty evārthāpattyā pratip[ā][33]ditaṃ bhavet | na hi dvayoḥ pratiṣedhe 'tad aparam asti' ¦ atroc[y]ate |

Samaśritāntadvayavādināṃ[5] idaṃ samastadūṣaṇam āpadyate dhruvaṃ | Nirākṛtān[ta]dvayavādinaḥ punas tadāśr[i]tatatsakala ... [lacuna of 6 akṣaras] ... Abhyupagatāntadvaya-vādino hi tadekānte niṣedhe parāntāntaḥpāto niyatam āsajyate[6] | Nirākṛtān[ta]dvaya-vādinas tu samāropoparatirūpābhyupagamāt kuto' yaṃ doṣa iti yat kiṃcid etat |

yathoktaṃ *Laṅkāvatāre* |

[7]tadyathā Mahāmate puruṣaḥ pradīpaṃ [prati]gṛhya dhanam evaṃvidham asmin pradeśe ..., evam eva Mahāmate vāgvikalpabhūtapradīpena bodhisattvā ma[34]hāsattvā vāgvikalparahitām[8] praty ātmagatim anubhavantīti[9] |

(1) *Mulamadhyam.* XV. 6 (Madhy. vṛ ed. Calc. p. 96).
(2) Cf. *Mulam.* V. last śloka. In line 9 the Ms. has °ñcopara°.
(3) *ibid.* XXV. 5.
(4) °dyadbha° Ms.
(5) On the *anta-dvaya* cf. Poussin on Madhy. vṛ p. 1. n. 4
(6) hya ? Ms.
(7) From Pariv. III. Camb. Add. 1607 fol. 97 b 1-3, called « C ».
(8) °tāḥ C.
(9) tmārthagatim anupraviśanti C.

punar[1] *atrai*voktaṃ |

a[r]thapratisaraṇena Mahāmate bodhisattvena mahāsattvena bhavitavyaṃ na tu[2] vyañjanapratisaraṇena | vyañjanānusārī Mahāmate kulaputro vā kuladuhitā vā svātmānaṃ ca nāśayati paramārthaṃ parāṃś ca[3] nāvabodhayati | tadyathā[4] Mahāmate aṅgulyā kaścit kasyacit kiṃcit[5] pradarśayet sa cāṅgulyagram eva pratisared[6] vīkṣituṃ[7] evam eva Mahāmate bālajātīyā[8] bālapṛthagjanavargā yathāṅguly-agrābhiniviṣṭā[9] eva kālaṃ kariṣyanti na yathā[10] 'ṅgulyagrā[r]thaṃ hitvā paramārtham anveṣayiṣyanti[11] | [35][12] tasmād arthakāmena[13] te sevanīyāḥ | ato viparītā ye yathābhūtārthābhiniviṣṭās te varjanīyās tattvānveṣiṇeti[14] |

athoktam *Ekanayanirdeśa-sūtre* |

dharmā ime śabdarutena vyākṛtā
dharmāś ca śabdaś ca hi nātra labhyate |
na caikatāṃ cāpy avatīrya dharmatām
anuttarāṃ kṣāntiparāṃ pṛṣiṣyatheti[15]

(1) Pariv. III med. = Camb. Add. 915. f. 88. b. 7 (= « C¹ ») *ibid*. Add. 1607 f. 123 b (C²).

(2) om. C¹.

(3) °mārthaparān nā° Ms. thāṃ parāṃś ca C¹,².

(4) 89. b. 2 in C¹ (there is thus a considerable omission here).

(5) °cid ād° C¹,².

(6) This simple use of pratisar- ('resort to'), apparently not in Cl. Sanskrit, accounts for the Pali usage (patisaraṇa) in Majjh I. p. 295. ₁₀, commented on by Mrs Davids in her translation of Dh. saṇi p. LXXIX, n. 2. Compare pratisaraṇa above and reff. in J. As. 1902. II. 269.

(7) °kṣittaṃ our Ms. (tta and tu are easily confused).

(8) iva C.

(9) vistā Ms.; yathārūtā° ... (here and below for °bhūta) °bhīniveśābhiniviṣṭā C¹,².

(10) yathārutāṅ C.

(11) āgamiṣy° C¹,².

(12) 6 lines omitted. The present passage occurs at 90. a. 2 in C¹.

(13) So C¹,². Our copyist makes his common blunders (cf. 384 n. 7) of *tma* for *me*, and *tha* for *rtha*. He also repeats the syllable *na*.

(14) So, C¹,²° yāḥ arthānveṣaṇeti Ms.

(15) A very interesting occurrence of a *dhātu* found in Dhatupāṭhas,

tathā coktaṃ *Kinnararājaparipṛcchāsūtre* | [1]anyatamaḥ kulaputraḥ Kinnararājādhipatim pṛcchati | 'kutaḥ punaḥ Kinnararājādhipate sarvasattvānāṃ rutaghoṣā[2] niścaranti ? | āha | ākāśāt kulaputra rutaghoṣā niścaranti' | 'na punaḥ Kinnarādhipate adhyātmika[36]koṣṭ[h]ā[t][3] sarvasattvānā[ṃ] rutaghoṣā niścaranti | āha | tat kiṃ manyase[4] kulaputra kāyābhyantarakoṣṭhāt sarvasattvānāṃ rutaghoṣā niścaranti aho svic cittāt | āha | Kinnararājādhipate na kāyān na cittāt | tat kasmād hetoḥ | kāyo hi jaḍo niśceṣṭaḥ[5] | tṛṇa-kuḍyakāṣṭha-pratibhāsopamaḥ | cittaṃ cāpy anidarśanaṃ māyopamam apratim[am] avijñaptikam[6] | āha | kāyaṃ cittaṃ muktvā[7] tu kulaputra, kuto 'nyato rutaghosā niścaranti | āha | nākāśavinirmuktaḥ Kinnarādhipate kaścid rutaniścāraḥ[| āha |]tad[8] anena te kulaputra paryāyeṇaivaṃ veditavyaṃ | ye kecid rutavyāpārā niścaranti[37]sarv[e] te ākāśān niścarantīti | ākāśasvabhāvāni hi rutāni | samanantara-vijñātāni[9] ca nirudhya[n]te

both Sansk. (*pṛṣ kleśane*) and Pali (**pasati*), but not hitherto in literature.

(1) This passage corresponds with Kanj. Mdo XII f. 412, b. 4. The sūtra was very early (A.D. 25-220) translated into Chinese (Nanjio 161).

(2) Tib. sgra-ga.

(3) khoṅ pai naṅ-nas.

(4) kiṃ manyat sa, Ms. ; but Tib. : rigs kyi bu de la ji sñam du sems. Cf. note 13 on last page.

(5) blun-pa gyo-ba med.

(6) gzugs med pa bstan du med pa [lacuna = 4 syllables] med-pa | rnam par rig pa med pa ste | sgyu ma lta bu-o ‖

(7) kāyaś ... mūktā Ms : Tib. (413. a. 1).
lus daṅ sems ma gtogs par, « beside the body and mind ... »

(8) Tib. : smras | rigs ki bu dei phyir rñam graṅs *h*dis sgra ji sñed pa de-dag-thams-cad ni nam-mkha*h* las hbyuṅ-bar rig-par bya-o | nam mkhai ṅo bo ñid ni sgra ste | rnam par rig ma thag tu hgag-go | hgags nas nam mkhai no bo ñid du yaṅ dag par gnas-so | dei phyir chos thams-cad ni nam-mkha daṅ-mñam zhes bya ste rnam-par rig-pa med-pa rnam-par śes par bya ba ma yiṅ mod kyi sgra daṅ sgrai brdas brjod-do | brjod pa de 'aṅ tha-sñad-do | gaṅ sgras brjod pa hdi hdra bar rab tu śes pa de ni chos gaṅ la 'aṅ mṅon par mi chags-so |

(9) 'as soon as discerned' cf. Çikshās. 269. n. 5.

[1][| nirodhād ākāśasvabhāvāḥ samyag vartante | tasmād] sarvadharmā udāhṛtā anudāhṛtā vā tām evākāśakoṭi-samatāṃ na vijahati[2] | rutamātrā hi kulaputra sarva-dharmā av[y]añja[-nā] ... [19 akṣaras lost] ...

sa ca saṃketa[3]-vyavahāraḥ | yo[4] hi rutasaṃketa-vyavahāraḥ sa na kvacid dharme 'bhiniviśata iti ||

punaś coktaṃ Bhagavatā *Sarvadharmāpravṛttinirdeśa*-sūtre[5] |

śabdarutapraviṣṭo devaputra bodhisattvo mahāsattvaḥ gaṅgānadī-bālukāsamān kalpān ruṣyet[6] paribhāṣyet vitathaiva[7] asadbhūtapadair na tatra pratighacittam utpadyate[8] saced gaṅgānadī-bālukasamān ka[38]lpān satkriyed gurukriyed mānyet pūjyet[9] sarvasukhopadhānaiś cīvara-piṇḍapāta-śayanāsana-glānapratyayabhaiṣajyapariṣkārair na tatra tasyānunayacittam utpadyate ||

ārya-*Nāgārjuna-pādair* apy uktam |

[10]sat sadasad asac ceti yasya pakṣo na vidyate |

(1) A lacuna of some 27 akṣaras is here marked. I have endeavoured to supply it from the Tib., transcribed in note above.

(2) °mantānna vijahāti Ms. It with be seen that the Tib. diverges from the Skt here, udāhṛtā ... vā is not reproduced, nor the sentence beginning rutamātrā .... The sentence (rnam-par rig pa) replacing it and corresponding to the second lacuna perhaps means : « What is [merely] discerned is not thoroughly known though it may be a sound or have the appellation (word ?) of a sound ».

(3) vyavahāro vyavahāra Ms. saṃketa is restored from the Tib. (q. v.).

(4) ye Ms.

(5) Translated into Chinese before AD. 417. Nanjio 163-4, etc. ; Kanjur, Feer p. 256. Cf. Siksās. 90. n 4.

(6) The Ms. reading looks more like dūṣyet ; but see Divyāv. 38. 12.

(7) aiva-r-as Ms. which can perhaps hardly be supported by cases of *r* as a 'Sandhiconsonant' (Senart Mhv. I 577 ; Pischel, Gr. Pkt § 353).

(8) Ms. uppedyate ; a similar misreading of a Bengali original pe for tpa has been corrected at 391 n. 1.

(9) *pūhyet* Ms. I leave, of course, the conjugational forms uncorrected.

(10) Identified by Professor Poussin, Muséon N. S. I. 240 as forming the last verse (XVI. 25) of *Āryadeva's* [Catuḥ-]śataka ; quoted in Madhy. vṛ ad I. (ed. Poussin 16) and there (p. 15, l. 13) assigned to Āryadeva.

upālambhaś cireṇāpi tasya vakt[u]ṃ na śakyate ‖

tasmā[c]chūnyataiva sarvadharmaniḥprapañcatā | niḥprapañcatāvabodho hi prajñeti sthitam ‖

(A suivre). CECIL BENDALL.

REVUE DES PERIODIQUES.

Les n°s 91, 92, 93 et 94 de l'*American Journal of Philology* contiennent :

1° *Problems in Greek Syntax*, by B. L. Gildersleeve.

Le célèbre helléniste traite de la délicate question de la valeur modale des formes temporelles. C'est à tort que certains auteurs ont essayé de nos jours de prouver par des passages soi-disant parallèles que les Grecs avaient perdu la sensation de la différence entre l'aoriste et l'imparfait, etc. Les témoignages abondent, au contraire, qui montrent la persistance d'un sentiment très vif de la valeur des temps chez les Grecs de toutes les époques. Peu importe, du reste, que ἔτραπον soit un imparfait dans certains dialectes. M. Gildersleeve s'efforce surtout de mettre en relief que les négations demandent l'aoriste, que le présent historique est inconnu en poésie, que le futur avec négation est un commandement de maître à esclave, que ἀφαιρεθήσομαι est aoristique tandis que ἀφαιρήσομαι est duratif. Le parfait est un temps du langage animé et plus le ton d'un auteur est familier, plus il use du parfait. De là le parfait « émotionel » (κέκραγα) ou intensif en usage surtout avec les verbes de sensation comme δέδια. L'abondance des plus-que-parfaits est un indice d'influence latine. Le grand nombre d'imparfaits tient parfois à l'amour des Grecs pour le ton naïf. Le participe n'a encore dans Homère aucune valeur modale. Il l'acquiert seulement à partir de Pindare.

2° *The Tale of Gyges and the King of Lydia*, by Kirby Flower Smith.

L'objet de cet article est de reconstruire la vieille légende

épique populaire de Gygès, légende qui paraît avoir été courante à l'époque d'Hérodote et de Platon. Cette étude jette un jour particulier sur l'art admirable avec lequel Hérodote, reprenant sans modifications notables une vieille légende, sait en faire un chef d'œuvre en beauté et en dignité. Quant à la valeur historique de son récit, elle n'est probablement pas grande.

3° θετικώτερον, by E. G. SIHLER.

Ce terme se rencontre dans Cic. Ep. ad Quint. III, 3, 4. Il signifie : « une façon de discours où la θέσις prédomine ». La θέσις est une proposition qui appelle une solution affirmative ou négative: θετικώτερον signifie : « qui traite de la discussion de problèmes abstraits ».

4° *The ablative absolute in Livy*, by R. B. STEELE.

5° *Early parallelisms in Roman Historiography*, by J. D. WOLCOTT.

Il existait au temps de Cicéron un certain nombre de critiques littéraires qui en historiographie comparaient individuellement les écrivains romains aux auteurs grecs.

— *Notes* : *Tennysoniana*, by W. P. MUSTARD, *καίτοι with the participle*, by G. MELVILLE BOLLING.

6° *The litterary Form of Horace. Serm.* I. 6 by G. L. HENDRICKSON.

Remarques sur quelques traits de stylistique, encore peu remarqués dans ce poème.

7° *On the date of Pliny's Prefecture of the Treasury of Saturn*, by E. TRUESDELL MERRILL.

Pline aurait reçu la préfecture du trésor de Saturne en août ou octobre 98 et l'aurait résignée en septembre 100.

8° *Beginning of the Greek day*, by G. MELVILLE BOLLING.

Durant toute la période où furent composés les poèmes homériques, les Grecs comptaient les jours d'un coucher de soleil à l'autre, comme c'était l'habitude des Grecs de l'époque classique.

9° *Limitation of Time by Means of Cases in Epic Sanskrit*, by E. WASHBURN HOPKINS.

Il s'agit des cas en usage pour répondre à la question : « Il y a combien de temps que ? » On a le locatif, le datif, l'accusatif, assez rarement l'ablatif auquel on s'attendrait et assez souvent un génitif de nature adjectivale.

10° *The Order of Conditional Thought*, by H. C. NUTTING.

M. Nutting étudie le processus psychologique dans les propositions conditionelles. Il en distingue quatre types : phrase unique, parataxe, hypotaxe et substitution.

11° *The ind. eur. root* √selo, by FRANCIS A. WOOD.

selo ou *selā* parait avoir signifié le mouvement d'un côté à un autre ou en cercle. M. Wood en donne de nombreux dérivés dans les langues indo-européennes.

12° *Latin Etymologies*, by EDWIN W. FAY.

Vestibulum, Veiovis, vadit, vemens, quintus, culpa, populus.

13° *Unpublished Letters of Wilhelm Müller*, by JAMES TAFT HATFIELD.

14° *The Order of Conditional Thought*, by H. C. NUTTING.

L'auteur prend comme point de départ de son étude la pensée conditionnelle, elle-même et considère les différences existant entre les groupes conditionnants et conditionnés. Suit une description des formes verbales par lesquelles la « pensée conditionnelle » peut s'exprimer. M. Nutting essaye, enfin, de classifier les phrases d'après que la pensée du parlant est une conséquence ou une « proviso-période ».

15° *The imperfect Indicative in Early Latin*, by A. LESLIE WHEELER.

L'imparfait simple ou progressif est le plus ancien. L'imparfait du passé immédiat et celui de situation sont le plus étroitement apparentés à l'imparfait progressif et n'en sont guère que des applications. L'imparfait *de conatu* est le plus récent de tous. La première altération de la signification initiale de l'imparfait est son emploi comme aoriste, confié d'abord aux seules formes : *aibam*, *dicebam*, *eram*.

16° *The Vocative in Homer and Hesiod*, by J. ADAMS SCOTT.

Dans l'épopée ancienne, le vocatif est régulièrement employé sans ὦ. L'emploi de cette interjection donne un ton familier ou impertinent. ὦ ne s'emploie donc pas dans les prières.

17° *The Vocative in Apollonius Rhodius*, by C. W. E. MILLER.

ὦ ne s'emploie pas devant les noms de divinités dans la poésie dactylique. Pindare et les Attiques, au contraire, emploient continuellement : ὦ Ζεῦ, etc., si bien qu'un jour, l'absence d'ὦ en

vint à marquer l'émotion. Apollonius comme ses modèles évite ὦ devant les noms de dieux.

— Compte-rendus de divers ouvrages, notamment de M. Cesareo (I due simposi in rapporto dell' arte moderna), G. Wissowa (Religion und Kultus der Römer), A. Sidgwick (The Eumenides of Aeschylus) E. A. Gardner (Ancient Athens), etc.

Revue de l'Histoire des Religions, XLVI nr 1, 2, 3.

1° *La politique religieuse de Ptolémée Soter et le culte de Serapis*, par A. Bouché-Leclercq.

Les Lagides surent se concilier les prêtres égyptiens par leur attitude conciliante vis-à-vis des dieux nationaux. Ils pourvurent aux besoins religieux de la nouvelle cité d'Alexandrie par l'installation du culte de Serapis. Cette divinité dont l'origine est obscure eut, grâce à son caractère cosmopolite, un grand succès aussi bien auprès des Grecs que des Egyptiens et des Sémites.

2° *Introduction à l'étude du Gnosticisme au IIe et IIIe siècle* (*suite*) par Eugène de Faye.

M. de Faye fait l'historique des discussions qui se sont élevées touchant la valeur et la filiation des diverses sources du gnosticisme. Comme conclusion de ce débat, il établit que par le traité d'Hippolyte, on remonte au delà de l'*Adversus haereses*, jusqu'aux traditions relatives au gnosticisme courantes à l'époque de la jeunesse d'Irénée. D'autre part, les *Philosophumena* et les documents coptes émanent des sectes du 3e siècle et nous renseignent sur les successeurs des grands gnostiques du 2d siècle. Donnant, dès lors, toute leur importance aux documents originaux et leur subordonnant les sources ecclésiastiques, M. de Faye esquisse l'histoire interne de l'hérésie de Valentin. Ce dernier, élevé à l'école des philosophes tente d'accomoder ses croyances chrétiennes à l'hellénisme. Après lui, Ptolémée et Héracléon prennent la direction de son école et sont les vrais organisateurs de la secte. Le gnosticisme accentue ensuite de plus en plus ses tendances ritualistes et mystiques et se perd dans des spéculations christologiques opulentes et dramatiques pour verser enfin dans le syncrétisme.

3° *L'arc-en-ciel dans la tradition religieuse de l'antiquité*, par Ch. Renel.

Après avoir énuméré les nombreuses manières dont les divers peuples se représentent l'arc-en-ciel, M. Renel s'efforce de dégager des textes de l'antiquité, la conception grecque de ce phénomène. Chez les poètes, le mythe a pris un caractère secondaire et artificiel. On y trouve encore de nombreuses traces des idées populaires primitives mais elles sont contradictoires et semblent indiquer que le peuple s'était fait des idées très diverses d'un même phénomène.

4° *La critique biblique et son introduction dans le clergé catholique français au XIXe siècle*, par A. Réville.

A propos du récent livre de M. Houtin : *La question biblique chez les Catholiques de France au XIXe siècle.*

5° *De quelques problèmes relatifs aux mystères d'Eleusis*, par M. Goblet d'Alviella.

Considérations sur l'existence de confréries magiques dans l'antiquité, sur les *sacra genticia*, les rites agricoles, des Indo-Européens, l'enlèvement et le retour de Koré, le culte public et privé de Démetèr, l'initiation, la pénétration de l'idée morale dans les mystères, etc.

6° *Du Chamanisme d'après les croyances des Yakoutes*, par W. Sieroszewski.

Les Yakoutes bien qu'extérieurement convertis au christianisme orthodoxe, n'ont pas cessé de se livrer en secret aux cérémonies prohibées du rite chamanique. Le culte du feu et celui de la vie sont les fondements de leurs croyances. Ils pensent que tout ce qui existe a une âme et peut mourir. Ils vénèrent les animaux. Les âmes des morts peuvent devenir des *üör* anthropophages. Les chamanes défunts deviennent des *ämägät* ou esprits protecteurs. Il y a trois classes de chamanes. Ils sont richement ornés et, armés du tambourin magique. Ils sont supposés doués d'une clairvoyance surnaturelle.

— Compte-rendu du 13e congrès international des Orientalistes à Hambourg.

Revue des Religions XLVII n° 1, 2, 3.

1° *De quelques problèmes relatifs aux mystères d'Eleusis*, par M. Goblet d'Alviella.

Suite des articles publiés dans le tome XLVI. M. Goblet y traite des rapports entre l'orphisme et les mystères.

2° *La doctrine des êtres vivants dans la religion Jaïna*, par A. Guérinot.

Les moines Jaïnas, plus encore que les Bouddhistes tenaient à respecter scrupuleusement le vœu qu'ils avaient fait de ne tuer aucun être vivant M. Guérinot donne d'après l'Uttarajjhayaṇa l'énumération des différents êtres que les Jaïnas regardaient comme vivants.

3° *De l'emploi du mot « chamanisme »*, par A. Van Gennep.

M. Van Gennep accepte le terme « chamane » comme désignant chez les non-civilisés l'individu appelé sorcier dans les nations plus cultivées, mais il s'oppose à l'emploi du mot « chamanisme » qui, dit-il, ne désigne rien de bien défini.

4° *A propos de deux manuscrits « babis » de la bibliothèque nationale*, par A. Nicolas.

5° *Une apologie de l'Islam par un sultan du Maroc*, par H. de Castries.

Il s'agit d'une lettre de Moulay Ismaïl, empereur du Maroc (1672-1727) à Jacques II qui était alors exilé en France.

6° *Notes sur le Domovoï*, par A. Van Gennep.

On a coutume d'assimiler les *domovoï* aux *pénates* M. Van Gennep s'élève contre cette opinion qui est notamment celle de M. Léger. Il la combat surtout grâce aux renseignements fournis par M. Afanasiev. Le *domovoï*, pense-t-il, est de nature complexe. Il en existe d'origine et de qualité diverses. Plusieurs étaient primitivement des animaux et il y aurait lieu d'étudier si ce ne sont pas d'anciens totems.

7° *Plotin et les Mystères d'Eleusis*, par F. Picavet.

M. Picavet indique comment Plotin a substitué à l'interprétation stoïcienne celle qui a été adoptée par son école. Il s'efforce d'en tirer des conséquences pour éclairer l'histoire de la philosophie chrétienne.

8° *Sur une traduction chinoise du recueil bouddhique « Jātakamālā »*, par A. O. Ivanovski.

Cette traduction intitulée : « Pou-sa-pen-cheng-man-lou » contient 16 chapitres, les 4 premiers contiennent 14 jātakas, les autres en sont un commentaire théologique.

9° *Introduction à l'étude du gnosticisme au 2e et au 3e siècle*, par E. de Faye.

Fin des articles publiés dans les tomes XLV et XLVI.

D'après M. de Faye, ce qui manque aux études gnostiques pour les rendre fécondes, c'est une bonne méthode. Il importe de distinguer plusieurs époques dans l'histoire de cette hérésie. Philosophique au 2d siècle à l'époque des Valentin et des Héracléon, elle devient mystique au 3e s. et dégénère dans la magie et les mystères communs à de nombreuses sectes de cette époque. On voit mieux, dès lors, comment le gnosticisme est intimement lié aux temps où il apparut et comment son influence dut être de nature bien différente selon les époques.

10° *Evangiles canoniques et apocryphes*, par P. C. Sense.

Résumé des deux ouvrages sur les évangiles de St Jean et de St Luc, publiés en anglais par M. Sense.

Skrifter utgifna af Kongl. humanistiska Vetenskaps-Samfundet i Uppsala, Bd. VII.

1° Tamm. F. *Sammansatta ord i nutida svenskan*. 160 p.

Se basant sur une grande quantité d'exemples, M. Tamm étudie le traitement des divers mots suédois quand ils viennent à former le premier membre d'un composé. Il insiste tout particulièrement sur l'existence d'une loi qui veut qu'une *s* s'ajoute au premier terme d'un composé quand ce premier terme est déjà par lui-même un composé, de telle sorte que l'on dit : *lagfraga*, *bärbuske* mais *grundlagsfraga*, *krusbärsbaske*, etc.

2° Otto von Friesen. *Till den nordiska sprakhistorien*, 72 p.

M. Von Friesen vient fortifier de nouveaux arguments la loi formulée par H. Hoffory (Konsonantstudier 48[100]) disant que par la chute de l'*a* dans les groupes nordiques *u̯a* et *i̯a*, *u̯* et *i̯* y deviennent sonants. — Suivent quelques considérations sur l'his-

toire du groupe nordique : *aiu* et sur les formes *snær*, *snjór*, *sniár*.

3° H. PIPPING. *Om Runinskrifterna pa de nyfunna Ardre-stenarna*, 68 p.

Etude sur les inscriptions runiques trouvées en 1900 à Ardre-Steinen (Gotland). Ces textes dateraient de 990 à 1050. Les lettres y étaient peintes en minium.

Ce mémoire est accompagnée de belles reproductions des pierres runiques en phototypie et d'une carte indiquant sur l'île de Gotland l'aire de répartition des diphtongues *ie* et *ia*.

4° F. TAMM. *Granskning av svenska ord.* 35 p.

Soixante-deux notes étymologiques et lexicologiques sur divers mots suédois qui sont surtout des mots d'emprunt.

5° O. VARENIUS. *Räfsten med Karl. XI*e *s. förnyndarstyrelse.* 184 p.

Mémoire historique sur les efforts tentés en Suède sous le règne de Charles XI dans le but de remédier aux difficultés financières et sociales, qui avaient surgi à la suite des guerres de la première moitié du XVIIe siècle.

6° E. HELLQUIST. *Studier i 1600- Talets Svenska 232 p.*

Recherches sur la langue de conversation en Suède au 17e siècle (titres, formules de politesse, jurons, particularités morphologiques et syntaxiques, etc.)

Transactions and Proceedings of the American Philological Association Vol. XXXIII (1902).

Parmi les diverses *transactions*, nous signalerons spécialement : *Studies in Sophocles' Trachinians* de Prof. MORTIMER LANSON EARLE, *Some forms of Complemental Statements in Livy* by Prof. R. B. STEELE. *Fragments of an Early Christian Liturgy in Syrian inscriptions* by Prof. W. K. PRENTICE. *On the so-called iterative optative in Greek* by Dr J. TURNEY ALLEN. (L'auteur s'élève contre la théorie de Goodwin admettant que l'optatif dans les suppositions générales se rapportant au passé n'est que le correspondant du subjonctif dans ces mêmes propositions se rapportant au présent). The *Duenos Inscription* by Prof. G. HEMPL. (Nouvelle interprétation et traduction de ce texte célèbre, basée sur celle de M.Conway).

Actes de la société philologique (organe de l'œuvre de St Jérôme), t. XXVIII.

Ce tome contient :

1° *Un Lexique des fragments de l'Avesta*, par M. E. Blochet.

Cet ouvrage contient les mots de tous les textes en langue avestique découverts depuis la publication du dictionnaire de Justi et forme ainsi un supplément précieux à cet ouvrage. Les textes dont M. Blochet a fait usage sont les *Fragments Tahmuras*, le *Nirangistan*, les *Fragments divers*, publiés par J. Darmesteter, le *Lexique Zend-Pehlvi* Jamaspji et Haug et l'*Aogemaïde* de Gerger.

2° La suite de l'*Arte de la lengua Maçahua*, par M. Diégo de Naguera.

Cette partie contient les noms de nombre, les noms de parenté et de nombreux textes de sermons, de catéchismes, etc. traduits mot à mot de l'espagnol en maçahua.

* * *

Sous les auspices de la *Société de Philologie*, et sous la direction de Monsieur le comte de Charencey, vient de paraître le premier volume d'une *Année linguistique*, publiée avec la collaboration de MM. Vendryès, A. Dauzat, R. Gauthiot, I. Guidi, J. Vinson, A. Thomas. Cet annuaire, rédigé avec soin, énumère les travaux publiés en 1898 dans les différents domaines de la linguistique (langues latine, romanes, celtiques, éthiopiennes, etc.) ; il est accompagné d'une bibliographie. Les travailleurs seront reconnaissants à la Société de philologie pour son heureuse initiative.

ANNÉE 1903.

COMPTES-RENDUS